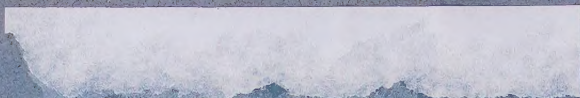


Seitliche Tafel 2

Eucharisterion

BS  
540  
E82  
1923  
v.2  
GTU  
Storage







# EYXAPIΣTHPION

Studien zur Religion und Literatur  
des Alten und Neuen Testaments

Hermann Gunkel

zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922  
dargebracht von seinen Schülern und Freunden

Emil Balla · Walter Baumgartner · Rudolf Bultmann  
Martin Dibelius · Otto Eißfeldt · Hugo Gressmann · Max Haller  
Johannes Hempel · Gustav Hölscher · Paul Kahle · Sigmund Mowinkel  
Hans Schmidt · Karl Ludwig Schmidt · Bruno Violet  
Paul Volz · Heinrich Weinelt · Hans Windisch

und in ihrem Namen herausgegeben  
von

Hans Schmidt

2. Teil

Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments



Göttingen ■ Vandenhoeck & Ruprecht ■ 1923

BS  
540  
E82  
1923  
v. 2

# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

**Dr. Hermann Ranke** und **Dr. Arthur Ungnad**

Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg

Prof. d. orient. Philol. in Jena

herausgegeben von

**D. Rudolf Bultmann** und **D. Dr. Hermann Gunkel**

o. Prof. d. Theol. in Marburg

o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 19. Heft, 2. Teil

Der ganzen Reihe 36. Heft, 2. Teil

---

## Inhalt.

	Seite
Rudolf Bultmann (Marburg): Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium . . . . .	1
Martin Dibelius (Heidelberg): Stilkritisches zur Apostelgeschichte . . . . .	27
Karl Ludwig Schmidt (Gießen): Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte . . . . .	50
Bruno Violet (Berlin): Die „Verfluchung“ des Feigenbaums . . . . .	135
Heinrich Weinel (Jena): Die spätere christliche Apokalypstik . . . . .	141
Hans Windisch (Leiden): Der Johanneische Erzählungsstil . . . . .	174
Johannes Hempel (Halle): Hermann Gunkels Bücher, Schriften und Aufsätze . . . . .	214
Register zum zweiten Teil . . . . .	226
Stellenregister S. 226. — Register der angeführten Schriftsteller S. 228.	
Register der Namen und Sachen S. 229.	

---

Alle Rechte vorbehalten.

CD30  
5351  
v. 2



## Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium.

Von Rudolf Bultmann, Marburg.

### I.

Das Verständnis des Johannes-Prologs<sup>1)</sup> kann nur erreicht werden auf Grund einer sicheren Stellungnahme zur Frage nach der Einheit des Evangeliums. Und natürlich kann auch die Frage, ob der Prolog eine Einheit sei, nicht abschließend beurteilt werden ohne Rücksicht auf das ganze Evangelium. Indessen glaube ich den Prolog einmal isoliert betrachten zu dürfen; einmal weil die Frage nach der Einheit des Ganzen doch von der Untersuchung einzelner Stücke ausgehen muß, und sodann, weil m. E. für den Prolog die Frage verhältnismäßig einfach liegt. Er handelt sich bekanntlich vor allem darum, ob die Verse 6—8 und 15 zum ursprünglichen Bestande gehören. Ich schließe mich hier ganz dem Urteil Wellhausen an, der diese Verse für spätere Einfügungen erklärt, und will seine Gründe nicht wiederholen, die mir auch durch Ed. Meyer und H. Leisegang neuerdings nicht widerlegt zu sein scheinen<sup>2)</sup>. Mit der Ausschaltung dieser Verse will ich vorläufig weder über Art und Motiv ihrer Einfügung etwas ausgesagt haben, noch geleugnet haben, daß der Verfasser des Ganzen diesem Ganzen einen einheitlichen Sinn zu geben sich bemühte. Ich füge nur noch hinzu, daß m. E. auch V. 17 eine sekundäre Einschaltung ist. Der Vers ist eine etwas pedantische exegetische Bemerkung, in der 1) ἡ σοὺς Χριστός, der bisher nicht genannt war, ebenso plötzlich wie beiläufig auftaucht, und 2) χάρις durch die Antithese zum νόμος eine fremde, paulinische Nuance erhält im Unterschied von V. 14 und V. 16 (nur hier kommt der Begriff im Evg. vor).

<sup>1)</sup> Nach Abschluß dieses Aufsatzes ward mir zugänglich Rendel Harris, *the origin of the prologue to St. Johns gospel* 1917. Trotz mancher ähnlichen Beobachtungen ist diese Untersuchung von der meinen in der Methode und den Ergebnissen völlig verschieden, sodaß ich mich nicht im einzelnen damit auseinanderzusetzen brauche. In einer Anmerkung habe ich noch Bezug darauf genommen. Das Hauptergebnis von R. Harris ist, „that the first and foremost article of Christian belief is that Jesus is the Wisdom of God, personified, incarnate, and equated with every form of personification of Wisdom that could be derived from or suggested by the Scriptures of the Old Testament.“

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I 1921, S. 314—322. H. Leisegang, *Pneuma hagion* 1922, S. 55—58.



Es bleibt also folgender Text<sup>1)</sup> zu untersuchen:

1. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος
2. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [ὃ γέγονεν]<sup>2)</sup>.
4. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν  
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
5. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
9. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον [ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον]<sup>3)</sup>.
10. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
11. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,  
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
12. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,  
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,  
[τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ]<sup>3)</sup>.
13. οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός,  
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
14. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.  
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,  
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
16. ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,  
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.
18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε,  
μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Das erste exegetische Problem ist dies: Wie weit ist von dem präexistenten Logos die Rede? von wo ab von dem in der Geschichte auftretenden, d. h. von Jesus? Die Kommentatoren sind uneins. Spitta und Zahn beziehen schon V. 4 auf den fleischgewordenen Logos, den geschichtlichen Jesus. Nach B. Weiss setzt zwar nicht V. 4, aber V. 5 die historische Erscheinung Jesu voraus. Nach Heitmüller schildert V. 9 das Kommen des Logos in die Welt, und V. 10 und 11 zeichnen die erschütternde Tragik des Lebens Jesu.

<sup>1)</sup> Die textkritischen Fragen denke ich in anderem Zusammenhang zu behandeln.

<sup>2)</sup> Wie Heitmüller und Bauer sehe ich in dem ὃ γέγονεν Textverderbnis; ich halte es für eine interpretierende Glosse, die ein — freilich eingebildetes — Mißverständnis des Satzes verhüten soll.

<sup>3)</sup> Über die Einklammerung dieser Worte als Zusätze wird unten Rechenschaft gegeben.



Ähnlich, nur etwas verklausuliert, erklären Holzmann und Bauer. Die Unsicherheit der Sachlage ist durch Harnack, von Holzmann und Bauer wiederholten, Satz charakterisiert, daß der Prolog „bereits immer schon (sic) die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet“ (ähnlich Loisy).

Deutlich handelt von der Menschwerdung erst V. 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Das klingt nicht so, als sei schon vorher vom Fleischgewordenen die Rede. Vollends in V. 4f. kann doch kein Leser, der nicht das Ganze kennt, an den geschichtlichen Jesus denken, und kann man dem Verf. diese Zumutung zutrauen? Schwerlich würde man in Versuchung sein, in V. 4f. den Fleischgewordenen zu finden, wenn nicht die scheinbar deutlichen Aussagen von V. 10f. wären, deren Parallelität mit V. 5 dann das Verständnis von V. 4f. beeinflusst. Und kann in V. 10f. von etwas anderem die Rede sein als von der „Tragik des Lebens Jesu“? Das ist in der Tat doch möglich. Ich glaube, daß man an der von Egegeten wie Zahn mit Recht stark empfundenen und nach Ausscheidung von V. 6–8 vollends deutlichen Parallelität von V. 5 und V. 10f. festhalten muß, aber umgekehrt V. 9–13 nach V. 4f. erklären, d. h. auf den Präexistenten beziehen muß<sup>1)</sup>.

Sreilich ist klar, daß ein christlicher Leser durch V. 10f. an die Tragik des Lebens Jesu erinnert werden mußte, und also schwer vorzustellen, daß der Verf. diese nicht gemeint haben sollte. Aber diese Schwierigkeit löst sich, wenn man sieht, daß im Prolog eine Vorlage benutzt ist, in der die Aussagen V. 9–13 ebenso wie die V. 1–5 von einem präexistenten Gottwesen galten. Es wäre in der Tat nicht verständlich, in welchem Sinne ein christlicher Verf. vom präexistenten Jesus von sich aus gesagt haben sollte, daß er in die Welt, sein Eigentum, kam, daß ihn aber die Welt nicht erkannte, die Seinen ihn nicht aufnahmen. Dagegen sind uns vor- und außerchristliche Spekulationen dieser Art bekannt, und auch ihre Übertragung auf Jesus steht nicht allein. Daß der Prolog im allgemeinen von vorchristlichen Anschauungen abhängig ist, ist weithin anerkannt; man nimmt gewöhnlich an, daß es alexandrinisch-jüdische Logospekulationen sind. Was daran richtig ist, wird sich später zeigen. Jedenfalls hat, wer geneigt ist, in den kosmologischen Spekulationen V. 1–3 (4) Abhängigkeit von vorchristlicher Tradition anzunehmen, allen Grund zu fragen, ob nicht auch in den heilsgeschichtlichen Spekulationen V. 5. 9–13 solche Abhängigkeit vorliegt.

<sup>1)</sup> In den parallelen Sätzen stört zweifellos das Präsens φαίει, da man das Präteritum erwartet. Das φαίει auf die Gegenwart des Verf. zu beziehen, verbietet außer den parallelen Aussagen m. E. das οὐ κατέλαβεν, statt dessen sonst ein οὐ καταλαβάνει zu erwarten wäre. Als Ganzes kann V. 5 nur auf die Vergangenheit gehen, und das Präsens φαίει muß zeitlos sein wie das φωτίζει V. 9, wenn es nicht auf den Bearbeiter zurückgeht.



## II.

Auf den richtigen Weg weist Mt. 23, 37 = Lk. 13, 34, das von mir wie von zahlreichen andern Forschern als Zitat aus einer jüdischen Weisheitschrift angesehene Wort Jesu über Jerusalem<sup>1)</sup>. Die σοφία spricht: . . . ποσάκις ἠδελῆσα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου . . . καὶ οὐκ ἠδελῆσατε. Es ist die Klage der göttlichen Weisheit, daß ihr Bemühen um die Menschen, bezw. die Juden, oder daß ihre Absicht, Offenbarung zu bringen, am Widerstreben der Menschen gescheitert ist. Auch hier liegen Spekulationen im Hintergrund, die deutlich werden, sobald man das jüdische Material im Zusammenhang überschaut.

Ich gehe dabei vorläufig nicht auf die Stellen ein, an denen von der Präexistenz der Sophia und ihrer kosmischen Rolle die Rede ist; im allgemeinen kann ich diese Seite der jüdischen Weisheitsspekulation als bekannt voraussetzen<sup>2)</sup>. Das Wichtigste ist zunächst, was über die heilsgeschichtliche Rolle der als präexistente göttliche und kosmische Gestalt bekannten Weisheit im Judentum gedacht worden ist.

Den Ausgangspunkt mag das Buch des Siraziden bieten. Sir. 24, 1–11 sagt die Weisheit von sich, daß sie, die präexistente und kosmische, Völker und Nationen als Eigentum besaß (V. 6)<sup>3)</sup>. Sie sagt weiter (V. 7)

„Und bei ihnen allen suchte ich eine Residenz (ἀνάπαυσιν),  
und in wessen Erbteil ich wohnen könnte (ἀπολισθήσομαι).“

Weiter aber scheint die soweit gleich einleuchtende Parallele mit dem Johannes-Prolog nicht zu gehen; denn die Weisheit erhält nun ja tatsächlich einen Wohnsitz auf Erden, nämlich in Israel:

(V. 8) καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου  
καὶ εἶπεν· ἐν Ἰακώβ κατασκήνωσον,  
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι.

Indessen ist klar, daß sich der Verf. in seiner ganzen Darstellung an alte Tradition anschließt, die er im Geiste seiner gesetzlichen Frömmigkeit redigiert<sup>4)</sup>. Er überträgt in c. 24 solche Weisheitsspekulation auf das Gesetz, wie aus V. 23 deutlich hervorgeht:

<sup>1)</sup> Vgl. meine Geschichte der synoptischen Tradition S. 68f.; Reizenstein, das mandäische Buch des Herrn der Größe (Sitz.-Ber. d. Heidelb. A. d. W. phil.-hist. Kl. 1919, 12. Abh.) S. 42.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Schenke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (Vidensk. Skrifter II. Hist. filos. Kl. 1912 No. 6); Kristiania 1913.

<sup>3)</sup> Dem ἐκτῆσάμην von B (der hebr. Text fehlt) steht freilich das ἡγησάμην von S gegenüber. Für die Sache bleibt es sich aber gleich, ob man das ἐκτῆσάμην vorzieht, oder auf Grund des ἡγησάμην mit Smend verstehen will: „über Völker und Nationen hatte ich Gewalt.“ Die Übersetzung habe ich stets nach Smend gegeben.

<sup>4)</sup> Vgl. Geschichte der synoptischen Tradition S. 59.



ταῦτα πάντα (das von der Weisheit Gesagte) βίβλος διαθήκης θεοῦ  
νόμον δὲ ἐνετείλατο Μωσῆς<sup>1)</sup>. [Υψίστου,

Mit dieser Beziehung auf das Gesetz ist aber die alte Spekulation modifiziert worden. Und darf man annehmen, daß ursprünglich die Parallele mit dem Johannes-Prolog (und mit Mt. 23, 37 = Lk. 13, 34) vollständig war, so wäre zu folgern, daß der Sirazide entweder die ursprüngliche Aussage, daß die Weisheit keine Wohnung auf Erden fand, in ihr Gegenteil korrigiert hat: in Israel hat sie eben doch Wohnung gefunden! Oder aber, daß wie Joh. 1, 12 auch in der alten Weisheitsspekulation von Ausnahmen berichtet war: im allgemeinen wird die Weisheit abgelehnt, aber einige wenige nahmen sie an. Daran hätte der Verf. sich gehalten: Diese Ausnahmen sind eben in Israel gegeben; Israel nimmt ja eine Ausnahmestellung unter den Völkern und Nationen ein. Ob solche Vermutung berechtigt ist, muß das Folgende zeigen.

Als bestätigende wie weiterführende Parallele kommt eine Stelle des Baruch-Buches der LXX hinzu: Bar. 3, 9–4, 4. Auch hier ist von der Weisheit die Rede, auf deren kosmische Rolle 3, 29–36 angespielt wird, und von der es wie Sir. 24, 23 dann heißt (4, 1):

αὕτη ἡ βίβλος προσταγμάτων τοῦ θεοῦ  
καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα.

Auch hier ist also die alte Weisheitsspekulation auf das Gesetz gedeutet, und Israel gilt als Besitzer der Weisheit (3, 37). Aber hier tritt deutlich hervor, was für Sir. nur zu vermuten war, daß zu dieser Spekulation der Gedanke gehört, daß die Weisheit von den Menschen abgelehnt wird. Israel hat, so wird im Widerspruch zu der sekundären Anwendung (3, 37) gesagt, die Weisheit verschmäht (3, 11–13); die ἀρχοντες τῶν ἐθνῶν, die κυριεύοντες τῶν θνητῶν, die „Kaufleute von Medan und Thema“<sup>2)</sup>, die γίγαντες usw. kannten die Weisheit nicht und gingen wegen ihrer Torheit zu Grunde.

Aber noch mehr! Das ganze Stück ist eine Bußpredigt, die zur Annahme der Weisheit mahnt:

<sup>1)</sup> Vgl. Sir. 15, 1, wo es nach der Schilderung des Weisheitsjuchers (14, 20–27) heißt:

Wer den Herrn fürchtet, tut das,  
Und wer am Gesetz festhält, erlangt sie.

Vgl. ferner Bouffet, D. Religion des Judentums<sup>2</sup> S. 136, 1; S. 396, 2; Schenckel l. c. 34f. Und als Beispiel Berešit Rabba c. 1: Gott schafft die Welt, nachdem er in die Tora geblickt hat, während nach der alten Anschauung die Weisheit seine Beraterin ist (S. Weber, jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften<sup>2</sup> S. 14 ff.).

<sup>2)</sup> Vgl. Rothstein zum Text bei Kaußsch, die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T. I S. 220.



3, 9: ἀκουε, Ἰσραήλ, ἐντολὰς ζωῆς,  
ἐνωτίσασθε γινῶναι φρόνησιν.

4, 2: ἐπιστρέφου, Ἰακώβ, καὶ ἐπιλάβου αὐτῆς,  
διόδυσσον πρὸς τὴν λάμπιν τοῦ φωτὸς αὐτῆς.

Und weiter führt die Beobachtung, daß in scheinbarem Widerspruch mit dem Klang des Vorwurfs, der sich durch die ganze Bußpredigt zieht, die starke Betonung der Verborgenheit der Weisheit steht: niemand findet den Weg zu ihr; Gott allein hat sie erkundet (3, 29–36). Daraus folgt einmal, daß die Mitteilung der Weisheit nur auf Offenbarung beruhen kann, daß also die Bußpredigt einer Selbstoffenbarung oder Selbstdarstellung der Weisheit nahe kommt, wie sie Sir. 24, 1–34 vorliegt und alsbald in anderen Quellen begegnen wird. Es legt sich weiter die Annahme nahe, daß der Widerspruch zwischen der Verborgenheit der Weisheit und dem Vorwurf, sie verschmäh't zu haben, so zu deuten ist: die Verborgenheit der Weisheit entspricht nicht ihrer ursprünglichen Absicht, sondern ist die Folge davon, daß die Menschen sie abgelehnt haben. Das Recht dieser Kombination wird gleich deutlich werden. Zunächst führt der Weg weiter, indem wir uns an die Schilderung der Verborgenheit der Weisheit halten.

Es heißt Bar. 3, 29f.:

τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔλαβεν αὐτήν,  
καὶ κατεβίβασεν αὐτήν ἐκ τῶν νεφελῶν;  
τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης καὶ εὗρεν αὐτήν,  
καὶ οἶσει αὐτήν χρυσοῦ ἐκλεκτοῦ;

Dazu stellt sich das späte Stück Deut. 30, 11–14 (nach Marti): „Denn dies Gebot, das ich dir heute gebiete, übersteigt deine Kräfte nicht und ist (für dich) nicht unerreichbar.

Nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest:

Wer steigt in den Himmel, um es uns her(ab)zuholen und es uns zu verkündigen, damit wir danach tun?

Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest:

Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir danach tun?

Sondern überaus nahe liegt dir das Wort, in deinen Mund und in dein Herz (ist es gelegt), daß du danach tun kannst.“

Hier schwebt offenbar die verborgene Weisheit als Gegenbild zu dem offenbarten Gesetz vor, und für die Geschichte dieser ganzen Tradition ist es lehrreich, daß Paulus dem Gedanken eine neue Anwendung gibt, indem er das „Wort“ von Deut. 30, 11–14 auf das ῥῆμα τῆς πίστεως deutet (Rm. 10, 6–8)<sup>1)</sup>.

Von der verborgenen Weisheit der präexistenten und kosmischen

<sup>1)</sup> Eine Anspielung, die aber nicht weiterführt, liegt 4. Esr. 4, 8 vor.



Gestalt, redet auch Hiob 28. Die im Hintergrunde liegende Spekulation tritt hier nicht deutlich hervor, aber mit voller Sicherheit ergibt sich daraus das Recht, die Stellen des Siraziden, des Baruch-Buches und des Deuteronomium als sekundäre Interpretation bezw. als Gegensatzbildung einer ursprünglichen Weisheitsspekulation anzusehen. Bei Hiob fehlt noch jede Beziehung auf das Gesetz.

Nun fragt es sich, ob jene oben vermutete Anschauung, daß die Verborgenheit der Weisheit die Folge ihrer Ablehnung durch die Menschen ist, vielleicht bezeugt ist. Es ist der Fall. Äth. Hen. 42,1—3 lautet (nach Beer.): „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz. Als die Ungerechtigkeit aus ihren Behältern hervortrat, fand sie die, die sie nicht suchte, und ließ sich unter ihnen nieder (so willkommen) wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf durstigem Lande.“

Eine Anspielung darauf liegt wohl auch äth. Hen. 84,3 vor, wo es von Gott heißt: „Keinerlei Weisheit entgeht dir, noch wendet sie sich weg von deinem Thron oder von deinem Angesicht.“ Von den Menschen hat sich die Weisheit abgewandt; mit Gott hat sie Gemeinschaft.

Danach ist doch wohl auch 4. Esr. 5,9f. zu verstehen, wo von den Wirren der Endzeit das ausgesagt wird, was die alte Weisheitsspekulation von der Vorzeit erzählte:

„Da verbirgt sich die Vernunft,  
und die Weisheit flieht in ihre Kammer.  
Viele suchen sie und finden sie nicht. [Erden.“  
Der Ungerechtigkeit aber und Zuchtlosigkeit wird viel sein auf

Von dieser Tradition ist auch syr. Bar. 48,36 abhängig:

„Und viele werden sagen in jener Zeit (der letzten Not):

Wo hat sich verborgen die viele Einsicht?

Und wohin ist entwichen die viele Weisheit?“

Die wichtigste Stelle aber ist Prov. 1,20—32, in der sich der ganze Mythos widerspiegelt. Zuerst der vergebliche Ruf der Weisheit V. 22—23a (nach Volz):

„Wie lange, ihr Einfältigen, liebt ihr Einfalt,  
Gefällt euch Spott, ihr Spötter,  
Hasset ihr Toren Erkenntnis,  
Kommt nicht zu meiner Predigt?“

Dann die Gerichtspredigt V. 23b—27:

„Nun laß ich meinem Zorn den Lauf,  
ich künde euch meinen Spruch:



Weil ich rief und ihr nicht wolltet,  
 euch winkte und niemand kam.  
 Weil ihr meinen Rat verwarfet,  
 meine Predigt euch nicht gefiel,  
 So lache auch ich eures Unglücks,  
 ich spotte eurer Angst,  
 Wenn der Schreck euch überfällt wie Winter  
 und Not wie der Sturmwind.  
 Dann rufen sie mich, ich höre nicht,  
 sie suchen, und finden mich nicht.  
 Weil sie Erkenntnis haßten,  
 nach Gottesfurcht nicht fragten,  
 Von meinem Rat nichts wollten,  
 mein Predigen verschmähten,  
 So genießen sie ihr Tun  
 und essen, was sie bereitet.“

Der alte Muthos von der Weisheit ist jetzt mit Deutlichkeit zu erkennen: die präexistente Weisheit, die Genossin Gottes bei der Schöpfung, sucht Wohnung auf Erden unter den Menschen; aber sie sucht vergeblich, ihre Predigt wird abgewiesen. Sie kommt in ihr Eigentum, aber die Ihren nehmen sie nicht auf. So kehrt sie zurück in die himmlische Welt und weilt dort verborgen. Die Menschen suchen sie jetzt wohl, aber niemand vermag sie mehr zu finden; Gott allein kennt den Weg zu ihr<sup>1)</sup>. Indessen fehlt noch ein Zug. In Sir. 24, 1 — 11 erhob sich die Vermutung (S. 7), daß die Verborgenheit der Weisheit keine absolute ist, sondern daß sich die Weisheit besonderen Auserwählten offenbart, Auserwählten, die für den Siraziden und das Baruch-Buch die Israeliten sind. Ist das letztere deutlich eine spätere Übertragung des ursprünglichen Gedankens, so tritt dieser rein hervor im 7. Kapitel der Sapiientia Salomonis. Hier wird eine Schilderung der kosmischen Bedeutung der Weisheit gegeben, in der alte orientalische Spekulation mit der Terminologie hellenistischer, bes. stoischer Philosophie ausgestattet ist (V. 21 — 26). Dann heißt es Sap. 7, 27f.:

μία δὲ οὐσα πάντα δύναται,  
 καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει.  
 καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίους μεταβαίνουσα  
 φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.  
 οὐδὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα.

Es gibt also in der Tat Ausnahmen; es gibt unter der massa perditionis einzelne Begnadete, denen sich die Weisheit offenbart, die sie

<sup>1)</sup> Ob und wie Hiob 15, 9ff. (vgl. Gunkel, Genes. S. 33f.; Schenckel l. c. S. 7 — 10; Reizenstein, Das mand. Buch 48) mit diesem Muthos zusammenhängt, lasse ich dahingestellt.



aufnehmen, und die dadurch zu Freunden Gottes und Propheten werden. Als ein Nachklang solcher Anschauung sind nun auch Sir. 6, 20–22 und 15, 7f. verständlich, wo versichert wird, daß die Weisheit für die Meisten, die Toren, unzugänglich ist, daß nur Wenige sie erlangen. Und vor allem ist Sap. 7, 14 verständlich, wo es von der Weisheit heißt:

ἀνεκλήπης γὰρ θησαυρός ἐστιν ἀνθρώποις,  
ὃν οἱ χρησάμενοι<sup>1)</sup> πρὸς θεὸν ἐστείλαντο φιλίαν  
διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες.

Ebenso ist jetzt Sir. 1, 1–30 als späte Weisheitsdichtung verständlich, der jene alte Weisheitspekulation – freilich nur noch leise durchklingend – zu Grunde liegt.

(V. 6) „Die Wurzel der Weisheit – wem ist sie offenbar?

Und die Geheimnisse der Einsicht – wer kennt sie?“

Gott allein besitzt sie (V. 8f.), aber

(V. 10) „Alles Fleisch besitzt von ihr, soviel er ihm gab.

Aber reichlich verlieh er sie denen, die ihn fürchteten.“

(V. 15) „Bei den (Frommen) hat sie von Ewigkeit her ihren Wohnsitz, und bei ihren Nachkommen wird sie bleiben<sup>2)</sup>.“

Vor allem hat jetzt der Johannes-Prolog helles Licht gewonnen, und es ist wohl kaum mehr ein Wort darüber zu verlieren, daß in V. 12 das τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ eine exegetische Glosse des Verfassers ist, durch die er seine Vorlage christianisiert. Daß hier die Anhänger der Weisheit als τέκνα θεοῦ bezeichnet werden, nicht als φίλοι θεοῦ oder προφήται wie in der Sapientia Salomonis, hat seine Analogie Lk. 7, 35, wo der Täufer und Jesus als solche Ausnahmen aus „diesem Geschlecht“ hingestellt und als Kinder der Weisheit bezeichnet werden, durch die die Weisheit gerechtfertigt, d. h. als gerecht erwiesen wurde: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς (πάντων<sup>3)</sup>).

### III.

Nur kurz will ich, bevor ich weiter gehe, einen Überblick über die kosmische Rolle der präexistenten Weisheit geben, damit die Abhängigkeit des Johannes-Prologs von der Weisheitspekulation all-

<sup>1)</sup> V. l. κτησάμενοι.

<sup>2)</sup> Man könnte äth. Hen. 91, 10 die Übertragung des Gedankens in die Eschatologie finden: „Der Gerechte wird vom (Todes)schlaf auferstehen, und die Weisheit wird sich erheben und ihnen verliehen werden.“

<sup>3)</sup> Vielleicht ist πάντων ein Zusatz des Lk., der das Wort nicht mehr verstand, so wenig wie Mt., der 11, 19 aus den τέκνα die έργα der Weisheit macht. Übrigens darf man Prov. 8, 32 und Sir. 4, 11 wohl nicht für den Sprachgebrauch „Kinder der Weisheit“ anführen; denn hier scheint es sich um die Anrede der katechetischen Terminologie zu handeln.

seitig illustriert wird<sup>1)</sup>. Dem ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος Joh. 1, 1 entspricht die Beschreibung der Weisheit als präexistent, als erstes Geschöpf Gottes Prov. 8, 22—26 (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν δδὼν αὐτοῦ κτλ); Sir. 1, 1—19; 24, 3f. 9 (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με). Philo nennt de virt. 62 p. 385 die Weisheit πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντός. Die rabbinische Exegese findet die Weisheit auch Gen. 1, 1, indem sie בְּרָאָהּ (ἐν ἀρχῇ) mit Prov. 8, 22 kombiniert, wo die Weisheit als רַחֲמָנָא דְּרַבִּי bezeichnet wird; so gibt Targ. jer. Gen. 1, 1 wieder "בְּרָאָהּ (בְּרָאָהּ). Jedoch dürfte die Auffassung der Weisheit als eines Geschöpfes jüdische Umdeutung einer älteren mythologischen Anschauung sein, nach der die Weisheit eine selbstständige göttliche Gestalt ist. Diese Anschauung kommt dort zum Vorschein, wo die Weisheit als Genossin Gottes bezeichnet wird. So Prov. 8, 30: „da war ich ihm zur Seite“ (ἡμην παρ' αὐτῷ<sup>2)</sup>).

Sap. 9, 9: καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου,  
καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίησιν τὸν κόσμον.

Sap. 8, 3: εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα,  
καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν.

Sap. 9, 4: δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν<sup>3)</sup>.

All das entspricht dem καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν Joh. 1, 1 bzw. 2. In der Sapientia Sal. ist die Weisheit zugleich in philosophischer Terminologie als ἀντίς, als ἀπόρροια und als ἀπαύγασμα Gottes beschrieben (7, 25f.); aber bei Philo flingt die mythologische Auffassung wieder durch, wenn die Weisheit als Mutter der Welt neben Gott als dem Vater bezeichnet wird (de ebriet. 30 p. 361; leg. alleg. II 49 p. 75 und sonst), dabei zugleich aber als jungfräulich (de Cherub. 48—50 p. 147f.), oder als Gottes jungfräuliche Tochter (de fuga et inv. 50 p. 553<sup>4)</sup>).

Wie Joh. 1, 3 so ist aber diese Weisheit zugleich die Schöpferin der Welt. So wird sie vielleicht Prov. 8, 30 als Werkmeister<sup>5)</sup> bezeichnet; jedenfalls heißt es Prov. 8, 27—30, daß sie bei der Schöpfung Gott zur Seite ist. Nach Hiob 28, 25—27 hat Gott sie bei der Schöpfung studiert. Abgeblaßt ist die Mythologie Prov. 3, 19:

„Jahve hat durch Weisheit die Erde gegründet,  
durch Einsicht den Himmel festgestellt.“

Ähnlich Sap. 9, 1 f.:

<sup>1)</sup> Vgl. dazu die oben S. 6, Anm. 2 angeführte Literatur.

<sup>2)</sup> Vgl. Pirke Aboth 6, 10.

<sup>3)</sup> „Als Liebling“ oder „als Werkmeister“? s. gleich und vgl. Schenke a. a. O. S. 23f. Prov. 8, 30—32 könnte Beschreibung der Weisheit als der Tochter Gottes sein.

<sup>4)</sup> Vgl. Sap. 9, 10: ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν.

<sup>5)</sup> Vgl. Schenke a. a. O. S. 65.

<sup>6)</sup> Vgl. Schenke a. a. O. S. 23f.



ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου,  
καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον.

Stärker mythologisch ist Sap. 8, 4:

μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης  
καὶ αἰρετις τῶν ἔργων αὐτοῦ.

Ebenso Sap. 7, 13:

εὐφράνθην δὲ ἐπὶ πάντων, ὅτι αὐτῶν ἡγεῖται σοφία,  
ἡγνόουν δὲ αὐτὴν γένεσιν<sup>1)</sup> εἶναι τούτων.

Als ἡ πάντων τεχνίτις wird die σοφία Sap. 7, 22 bezeichnet, um dann freilich mit philosophischer Terminologie als kosmische, der Welt immanente Macht beschrieben zu werden (7, 22—8, 1). Philo redet de fuga et inv. 109 p. 562 von der σοφία, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν; ebenso quod det. pot. ins. sol. 54 p. 202 von der Weisheit als der Mutter des κόσμος, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν. Und ganz kraß mythologisch ist die Anschauung im slavischen Henochbuch, wo 30, 8 erzählt wird, daß die Weisheit auf Befehl Gottes den Menschen schafft<sup>2)</sup>, und wo es 33, 3f. heißt (nach Bonweisch): „Durch meine Weisheit habe ich dieses alles eronnen und geschaffen von der obersten Grundlegung bis zur untersten und bis zum Ende. . . Mein Gedanke ist mir Berater, meine Weisheit, und mein Wort ist Taten.“

#### IV.

Der Beweis, daß der Logospekulation des Johannes-Prologs die Weisheitspekulation zu Grunde liegt, der wir in den Quellen des Judentums begegnen, scheint mir mit ziemlicher Sicherheit erbracht zu sein. Und schon hier mag nun die Frage aufgeworfen werden, warum die Gestalt, der wir im Judentum als der Weisheit begegnen, im Johannes-Prolog der Λόγος heißt. Die Annahme, daß der Evangelist von sich aus aus der Σοφία den Λόγος gemacht habe, leuchtet schwerlich ein. Zwar ist mir wahrscheinlich, daß er mit seinem Prolog ein Gegenstück zum Anfang des heiligen Buches der Juden geben will, aber daß er durch Gen. 1 veranlaßt worden sei, die Σοφία in den Λόγος zu verwandeln, ist umso unwahrscheinlicher, als Gen. 1 vom „Worte“ nur indirekt die Rede ist. In der Tat wird ja von den meisten Forschern angenommen, daß er den Logosbegriff übernommen hat. Ist es nun richtig, daß er eine literarische Vorlage benutzt hat, so ist es das Nächstliegende, daß schon in dieser vom Logos die Rede war. Nun stammt die Vorlage wohl zweifellos zum mindesten nicht unmittelbar aus heidnischer Tradition, sondern aus dem hellenistischen Judentum, von dem das Evangelium auch sonst abhängig ist<sup>3)</sup>. Man

<sup>1)</sup> V. l. γενέτιν.

<sup>2)</sup> Ebenso Ps. Klem. Hom. XVI 11f.

<sup>3)</sup> Dies kann natürlich nur in einer Betrachtung des ganzen Evangeliums endgültig bewiesen werden.

muß also annehmen, daß entweder hier eine der Weisheitspekulation parallele Logospekulation von alters her existierte, oder daß hier an Stelle der älteren Weisheit der Logos getreten war. Die zweite Annahme scheint mir die nächstliegende zu sein, und man wird dann an alexandrinisch-jüdische Spekulationen denken, die ja von den meisten Forschern zur Erklärung des johanneischen Logosbegriffs herangezogen werden. Nun scheint mir zwar eine direkte Abhängigkeit von Philo ausgeschlossen zu sein. Spezifisch philonisch ist im Johannes-Prolog nichts, es sei denn, daß das  $\theta\epsilon\omicron\varsigma \eta\nu \delta \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  in V. 1 irgendwie auf Philos Auffassung des Logos als  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma$ <sup>1)</sup> zurückgehe. Natürlich gehört Philos Logospekulation in den gleichen religionsgeschichtlichen Zusammenhang, ist aber eine viel kompliziertere Bildung. Auf jeden Fall liegt in ihr eine Parallele zur Logospekulation des Johannes-Prologs vor. Und die alexandrinisch-jüdische Logospekulation steht zweifellos im Zusammenhang der hellenistisch-ägyptischen Spekulation, in der der  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  als kosmische Potenz im Anschluß an alte ägyptische Theologie<sup>2)</sup> und unter dem Einfluß stoischer Gedanken eine besondere Rolle spielt<sup>3)</sup>. Daher ist es verständlich, wenn in alexandrinisch-jüdischen Kreisen an Stelle der älteren Weisheit der Logos getreten ist. Wenn also im Johannes-Prolog statt der  $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$  der  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  erscheint, so liegt eine Schwierigkeit umso weniger vor, als auch bei Philo die Gestalten des  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  und der  $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$  als parallele Figuren nebeneinander auftreten; davon wird noch die Rede sein.

## V.

Es ist nun vielleicht möglich, noch einen Schritt weiter zu gehen, um größere Klarheit über Ursprung und Art der Weisheitspekulation zu erlangen und damit den Johannes-Prolog erst endgültig in den richtigen religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzustellen.

<sup>1)</sup> leg. alleg. II 86 p. 82. Sehr verklausuliert läßt Philo de somn. I 229 f. p. 655 die Bezeichnung des Logos als  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  gelten, sofern er zu den  $\epsilon\nu \kappa\alpha\tau\alpha\chi\rho\iota\sigma\epsilon \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota \theta\epsilon\omicron\iota$  gehört. Übrigens halte ich es für möglich, daß das  $\kappa\alpha\iota \theta\epsilon\omicron\varsigma \eta\nu \delta \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  Joh. 1, 1 eine Einfügung des Verf. in seine Vorlage ist; deren vorigen Satz er dann mit dem  $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \eta\nu \epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta \pi\rho\delta\varsigma \tau\omicron\nu\varsigma \theta\epsilon\omicron\nu$  wieder aufnimmt. Das  $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  wäre dabei polemisch-antithetisch gemeint. Doch lege ich auf diese Vermutung kein Gewicht.

<sup>2)</sup> Über die Bedeutung des weltchöpferischen Wortes in ägyptischer Theogonie und Kosmologie, speziell über Ptah als „Herz und Zunge der Neunheit“ vgl. Erman, Die ägyptische Religion<sup>2</sup> 1909, S. 46 f., Sitz. Ber. der Berl. Ak. 1911, S. 916 ff. Auch Thot erscheint als Schöpfergotttheit und als „Wort des Rê.“ Und in hellenistischer Zeit ist Hermes-Thot der  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  ebenso als schöpferische Potenz wie als Träger der Erkenntnis. Vgl. Reigenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901, S. 71 ff.; P. Heiniß, Das Wort im A. T. und im alten Orient (Bibl. Zeitfragen X 7. 8) 1922, S. 25 ff.

<sup>3)</sup> Reigenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 73 ff.



Wenn es Sap. 7, 27 von der Weisheit heißt: κατὰ γενεάς εἰς ψυχὰς δόσιους μεταβαίνουσα, so klingt das, als sei die Offenbarung der Weisheit keine zufällig-sporadische, sondern eine einigermaßen geregelte. Freilich mag es zu früh erscheinen, das κατὰ γενεάς als eigentlich distributiv zu fassen. Indessen wenn es weitergeht: φίλους θεοῦ καὶ προφῆτας κατασκευάζει, so sieht man doch, daß an besondere Offenbarungsträger gedacht ist, und andere Stellen bestätigen es, daß die Prophetie auf die Weisheit zurückgeführt wird, daß die Weisheit die Propheten sendet. Sir. 24, 32f. spricht die Weisheit (hebr. nicht erhalten):

ἐτι παιδεῖαν ὡς ὄρθρον φωτῶ  
καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ (?) ἕως εἰς μακράν,  
ἐτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ  
καὶ καταλείψω αὐτήν εἰς γενεὰς αἰώνων.

Und hierher gehört das Wort der Weisheit Mt. 23, 34 (Lk. 11, 49):

ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφῆτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς<sup>1)</sup>.

Endlich empfängt nun auch Lk. 7, 35 (Mt. 11, 19) seinen vollen Sinn: der Täufer und Jesus sind „Kinder der Weisheit“ als solche Gesandten der Weisheit, als Propheten. Die Vorstellung ist also die, daß die Weisheit nicht nur einmal am Anfang der Geschichte um die Menschen warb, sondern in den einzelnen Generationen ihre Boten sendet, um ihre Predigt zu verkünden. Auf dieser Anschauung beruht es doch im Grunde auch, wenn die Weisheitsdichter, wie der Sammler der Proverbien und der Sirazide, die Buß- und Werbepredigt der Weisheit stets aufs neue verkünden. Diese Anschauung aber, daß die Weisheit die Propheten inspiriert, ist lange lebendig gewesen und mannigfach variiert worden. Im Hirten des Hermas empfängt der Bußprediger und Prophet seine Offenbarung von einer γυνὴ πρεσβυτίς ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ (vis. I 2, 2). Sie wird dem Seher (vis. II 4, 1) als die ἐκκλησία gedeutet, aber wenn es von ihr heißt: πάντων πρώτη ἐκτίσθη, und: διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη, so steht offenbar eine mythische Gestalt im Hintergrund, auf deren kosmische Bedeutung wohl auch noch der Zug zurückgeht, daß sie (vis. III 1, 6) mit sechs Jünglingen erscheint. Es ist die alte Σοφία, die hier in neuer Weise christianisiert ist<sup>2)</sup>. In wieder anderer Verkleidung erscheint die Weisheit bei Gregor von Nyssa in der Vita Gregorii Thaumaturgi (Migne gr. 46 p. 911). Dem Thaumaturgen erscheint, als er über das Mysterium der

<sup>1)</sup> Lk.: ἀποστέλλω εἰς αὐτοὺς προφῆτας καὶ ἀποστόλους. Vgl. Reitzenstein, D. mand. Buch 42.

<sup>2)</sup> Wenn an anderen Stellen die präexistente Ἐκκλησία in Ehe mit dem prä-existent Christus erscheint (Eph. 5, 25 ff.; 2. Klem. 14), so wird man an die alten mythologischen Beschreibungen des Verhältnisses der Weisheit zu Gott erinnert; s. o. S. 12. Vgl. auch Bouisset, Hauptprobleme der Gnosis 267 ff.; Khrisios Chrifstos<sup>2</sup> 204.

Trinität grübelt, in nächtlicher Vision ein ehrwürdiger Greis und eine lichtumflossene Frauengestalt, auf deren Geheiß der Greis den Gregorios über das Mysterium unterrichtet. Die Frauengestalt wird als die μήτηρ τοῦ κυρίου, der Greis als der Evangelist Johannes gedeutet. Die beiden dürften ursprünglich die Sophia und ihr Prophet gewesen sein<sup>1)</sup>. Denn die Sophia mit ihrem Propheten findet sich auf mehreren bildlichen Darstellungen, so auf dem Titelblatt des Codex Rossanensis (6. Jahrh.), wo Markus die Inspiration durch eine weibliche Gestalt empfängt, die in ein helles, bis zu den Füßen reichendes Gewand gekleidet, und deren Haupt von einem bläulichen Nimbus umgeben ist. Sie wird von Kraus<sup>2)</sup> wohl mit Recht auf die Weisheit gedeutet unter Berufung auf eine Miniatur des 10. Jahrhunderts, auf der David abgebildet ist und rechts von ihm zwei Gestalten, die durch die Beischriften als σοφία und προφητρία bestimmt sind<sup>3)</sup>. Ferner findet sich im Psalterium des Codex Parisinus (11. Jahrh.) die Darstellung des David mit der σοφία und προφητρία, deren Vorlage Kraus dem 4. Jahrhundert zuschreibt<sup>4)</sup>. In dem Kopenhagener Koder (Fol. Nr. 6) ist Salomo als Weisheitslehrer abgebildet, wie er von der Sophia inspiriert wird<sup>5)</sup>. Schon Kraus hat<sup>6)</sup> darauf hingewiesen, daß diese Tradition endlich ihre vollendetste Gestalt gewinnt in der Darstellung des Verhältnisses von Dante und Beatrice.

Im Johannes-Prolog ist dieser Gedanke von der Inspiration des Gesandten, des Propheten fast ganz verloren gegangen, weil alles Licht auf den einen konzentriert ist, in dem der Logos Fleisch ward. So sind aus den Ausnahmen (οἱ οὖν οὐκ ἔλαβον αὐτόν) einzelne Fromme geworden, denen keine besondere heilsgeschichtliche Rolle mehr zufällt, wie ja auch schon in den jüdischen Quellen der Gedanke von der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Gesandten der Weisheit stark verblaßt ist. Der Gedanke ist aber ursprünglich konkreter und bedeutungsvoller gewesen. Wenn Mt. 23, 34 die Lk. 11, 49 noch vorhandene Einführungsformel διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν gestrichen ist, sodaß die Worte der Weisheit nun als Worte Jesu selbst erscheinen,

<sup>1)</sup> Vgl. F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I 1896 S. 208. Maria wird schon früh mit der Sophia identifiziert; vgl. Reizenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 129 ff. Als Maria wie wahrscheinlich als Ekklesia findet sich die Weisheit dargestellt in der syrischen Bibel der Pariser Bibl. nat. Ms. syr. Nr. 341; vgl. O. Wulff, Altchristl. und byzantinische Kunst S. 292, Abb. 275. Die Weisheit als μήτηρ Θεοῦ auch auf dem Widmungsbild der Vatikanischen Bibel bei Wulff a. a. O. 526, Abb. 455.

<sup>2)</sup> A. a. O. 209; Abbildung ebenso S. 468. Vgl. Wulff a. a. O. 301. In einer analogen Darstellung im Pflanzenbuch des Dioskurides (1. Jahrh.) erscheint neben Dioskurides die Heuresis; vgl. Wulff. a. a. O. 291, Abb. 273.

<sup>3)</sup> A. a. O. 209.

<sup>4)</sup> A. a. O. 453, Abb. S. 454; Wulff, a. a. O. 520, Abb. 449.

<sup>5)</sup> Wulff, a. a. O. 527, Abb. 457.

<sup>6)</sup> A. a. O. S. 468.



so waltet dabei ein richtiger Instinkt. Was die Weisheit spricht, das spricht ihr Gesandter, und umgekehrt: die Worte des Gesandten sind die Worte der Weisheit selbst. In dem Gesandten erscheint, offenbart sich die Weisheit selbst. Die Weisheit ist es, die predigt: Prov. 1, 20 ff. („die W. ruft laut auf der Gasse . . .“); 8, 1 ff. („Ruft nicht die W. . .“); 8, 32 ff. (die W. ihre Söhne mahnend); 9, 1 ff. („die W. hat ihr Haus gebaut . . . ihr Ruf ergeht . . .“); Sir. 4, 11 ff. („die W. lehrt ihre Söhne . . .“); 24, 1 ff. („die W. lobt sich selbst . . .“<sup>1)</sup>). So gehen die Subjekte — die Weisheit und ihr Gesandter — durch= einander Sir. 24, 32 f. und besonders Sir. 51, 23 ff.; der Weisheitslehrer spricht hier:

„Kehrt ein bei mir, ihr Unverständigen<sup>2)</sup>,  
und verweilet in meinem Lehrhause.

Wie lange<sup>3)</sup> wollt ihr dies und das entbehren,  
und soll eure Seele durstig sein?

Ich tue meinen Mund auf und rede von ihr,  
erwerbt euch Weisheit umsonst!

Bringt euren Hals in ihr Joch<sup>4)</sup>,  
und möge eure Seele ihre Last tragen!

Nahe ist sie denen, die sie suchen,  
und wer sich daran hingibt, findet sie.

Sehet mit euren Augen, daß ich mich wenig gemüht (ἐκοπίασα),  
und viel Ruhe (ἀνάπαυσιν) gefunden habe<sup>5)</sup>.“

Was hier der Weisheitslehrer in 3. Person von der Weisheit sagt, hat seine Parallele in der ursprünglicheren Form, die Jesus in den Mund gelegt ist, Mt. 11, 28 f.:

δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,  
καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ,  
ὅτι πραὺς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν  
[ἐστιν.

So tritt denn auch Od. Sal. 33 die „vollkommene Jungfrau“ d. h. die Weisheit auf und predigt:

„Ihr Menschenjöhne kehret um,  
und ihr Töchter kommt . . .

Ich will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit:

Höret mich und laßt euch erlösen . . .“

<sup>1)</sup> Beruht Ps. 1 auf einer solchen Weisheitspredigt, wie sie die oben angeführten Stücke enthalten? Das Bild von dem fruchtbaren Baum am Wasser hat seine Parallelen Sir. 24, 12–22. 30 f.; Od. Sal. 38, 18 ff.

<sup>2)</sup> So redet Prov. 9, 4 die W. selbst.

<sup>3)</sup> So redet Prov. 1, 20 die W. selbst.

<sup>4)</sup> Vgl. Sir. 6, 24 f. 29 f.

<sup>5)</sup> Vgl. Sir. 6, 28.

Es ist also im Grunde die Weisheit selbst, die aus ihrer Verborgenheit wieder und wieder auf die Erde herabkommt und sich in ihren Gesandten, den Propheten verkörpert. So wird auch der merkwürdige Vers Bar. 3, 38 nicht als christliche Interpolation zu streichen sein, sondern ein Rudiment der alten Weisheitsspekulation sein, die der Verfasser bearbeitet hat:

μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη (die Weisheit)  
καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη<sup>1)</sup>.

Und diesen Gedanken finden wir endlich in einer Reihe von Quellen, die in diesen Zusammenhang eingestellt zu haben, Reitzensteins Verdienst ist. Wir kennen aus den Spekulationen der Manichäer die göttliche Gestalt, die präexistent und der Inbegriff aller Erkenntnis ist, und die selbst oder in ihren Gesandten verkörpert auf Erden erscheint, vor allem als der „dritte Gesandte“<sup>2)</sup>. Insofern liegt hier noch eine besonders bedeutsame Parallele zum Johannes-Prolog vor, als im Manichäismus die historische Gestalt des Mani selbst als Verkörperung der Weisheit aufgefaßt wird<sup>3)</sup>. Ebenso erscheint bei den Mandäern die göttliche Gestalt des Urmenschen als Manda d' Haijē, d. h. als Erkenntnis des Lebens, auf Erden, um Leben zu bringen, dem entsprechend, wie die „Weisheit“ Prov. 9, 6 verheißt: „So werdet ihr leben.“ Manda d' Haijē „bringt den göttlichen Auftrag und die Belehrung über alles den Menschen wie in den Paralleltexen der 'Mensch' Enōš. Die drei göttlichen Gesandten, Šitil, Hibil und Enōš, werden von ihm bald geschieden und neben ihm genannt — Hibil heißt sein Sohn und wird von ihm entsendet —, bald tritt er für sie ein; sie selbst werden in eine zeitliche Abfolge ihrer Wirksamkeit gebracht, wie in dem Buch des Herrn der Größe, und sind doch ein und dieselbe göttliche Figur, etwa wie jener Jōkabar, von dem es in der Orfordder Liturgie<sup>4)</sup> heißt, er sei 'das erste Wort, der am oberen Ende, am mittleren Ende und am unteren Ende steht, der die Welten durchquerte und das Firmament spaltete'<sup>5)</sup>.“ Und auch hier wird die letzte Verkörperung des himmlischen Gesandten in einer geschichtlichen Gestalt, in Johannes dem Täufer gesehen. In K. 19 des Johannes-Buches der Mandäer wird Johannes als letzter der göttlichen Gesandten angeredet: „das Gewand, das das erste Leben Adam, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Rām, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Šurbai, dem Manne, gegeben hat,

<sup>1)</sup> Vgl. W. Baumgartner, Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft. XXXIV (1914) S. 173.

<sup>2)</sup> Bouisset, Hauptprobl. S. 74 ff.; Reitzenstein, Das mand. Buch S. 49 ff.

<sup>3)</sup> Reitzenstein, Das mand. Buch S. 46 ff.

<sup>4)</sup> Lidzbarski, Das Johannes-Buch der Mandäer II 1915 p. XXV.

<sup>5)</sup> Reitzenstein, Das mand. Buch S. 48; Vgl. auch Bouisset, Hauptprobl. S. 31. 34 ff. 176. 274 f.



das Gewand, das das erste Leben Šum bar Nū gegeben hat, hat es jetzt dir gegeben<sup>1)</sup>." In allerlei Kombinationen und Deutungen erscheint diese Gestalt in verschiedenen gnostischen Systemen<sup>2)</sup>, vor allem ist die Adam-Lehre der Pseudo-Klementinen zu nennen. Der Urmensch, der Träger der reinen und vollendeten Offenbarung Gottes ist zuerst in Adam geschichtlich aufgetreten und hat sich dann in der Reihe der folgenden Propheten: Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moſe (ſo Hom. 17, 4; Rec. 2, 47; dagegen fehlt Hom. 18, 13 Moſe, Hom. 2, 52 Henoch und Isaak) offenbart, um zuletzt in Chriſtus zu erſcheinen<sup>3)</sup>.

## VI.

Die Frage nach der Herkunft der Spekulation kann in diesem Falle natürlich nicht an der Hand literariſcher Prioritätsfragen zur Entscheidung gebracht werden. Soviel ſcheint mir jedenfalls nach Bouſſets und Reizenſteins Forſchungen ſicher zu ſein, daß im Hintergrund all der durchmuſterten Ausſagen und Gedanken eine viel ältere mythologiſche Spekulation ſteht, deren Uſprung freilich noch nicht völlig klar iſt. Nur das dürfte außer Frage ſtehen, daß die Weiſheitsſpekulation nicht jüdiſchen Uſprungs iſt. Die Geſtalt und ihr Mythos iſt aus iſraelitiſch-jüdiſchen Prämiſſen nicht zu erklären. Ich möchte aber auf die Frage nach dem Uſprung hier nur ſoweit eingehen, als ſich die Frageſtellung unmittelbar aus dem Johannes-Prolog und dem biſher überblickten Stoff ergibt. Es beſteht nämlich in der Joh. 1, 1–13 benutzten Vorlage noch eine gewiſſe Unklarheit. Wenn es heißt, daß der Logos das Licht der Menſchen war (V. 4), ſo kann das ſchwerlich ſo verſtanden werden, daß er das Licht ſein wollte, was dann am Widerſtand der Menſchen geſcheitert wäre; ſondern nur ſo, daß der Logos tatſächlich das Licht der Menſchen war. Das ſpricht ja auch V. 9 deutlich aus: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον<sup>4)</sup>. Das ſteht im Widerſpruch zu dem beherrſchenden Gedanken, daß die Menſchheit ſich der Offenbarung Gottes verſchließt und dieſe alſo nur in Ausnahmen wirklich wird. Der Logos iſt einerſeits die immanente,

<sup>1)</sup> Lidzbarski, a. a. O. S. 83 Z. 18 ff.

<sup>2)</sup> Bouſſet, Hauptprob. paſſim.

<sup>3)</sup> Bouſſet, a. a. O. S. 171 ff. — Eine ähnliche Spekulation ſcheint bei Methodius conviv. 3 und 8 vorzuliegen, wie ich nachträglich bei R. Harris a. a. O. S. 41 f. ſehe. R. Harris denkt jedoch nicht an den oben dargelegten Zuſammenhang.

<sup>4)</sup> Die Fortſetzung: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον kann m. E. natürlicherweiſe nur zu πάντα ἄνθρωπον gezogen werden. Aber vielleicht iſt es ein Zuſatz des Bearbeiters und von ihm als Ergänzung zu ἦν gedacht. Er wollte dann den Satz auf den Eintritt des Logos in die Welt in der Geſtalt Jeſu deuten. Man kann ſich freilich weder eine rechte Anſchauung davon machen, daß das Licht „gerade dabei war“, in die Welt zu kommen (Heitmüller), noch ſieht man ein, weshalb innerhalb dieſes Satzes das Licht charakteriſiert wird als ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.

in der Menschheit wirkende Kraft der Erleuchtung, andererseits der Offenbarungsträger für die Wenigen. Dieser Widerspruch — der Logos als immanente Kraft der Erkenntnis und als Offenbarungsträger — ist nicht singulär, sondern zieht sich ebenso durch die jüdische Weisheitsliteratur. Daß die Weisheit, die doch das verborgene Gottwesen ist, gleichwohl in aller Erkenntnis, Kunstfertigkeit und Rechtsschaffenheit der Menschen als immanente Kraft wirkt, ist eine Voraussetzung der ganzen Weisheitsliteratur und wird auch Prov. 8, 14 ff. deutlich ausgesprochen. In Sir. 1 kommt die Spannung deutlich zum Ausdruck: V. 1 „Alle Weisheit kommt von dem Herrn“; V. 6 „Die Wurzel der Weisheit, wem ist sie offenbar?“ V. 10 „Alles Fleisch besitzt von ihr, soviel er ihm gab, aber reichlich verlieh er sie denen, die ihn fürchten.“

Nun dürfte es wohl zweifellos sein, daß die Rolle der Weisheit als immanenter Kraft der Erkenntnis aufs engste mit ihrer Rolle als kosmischer Potenz zusammenhängt, wie das auch in der Folge der Verse Joh. 1, 1–4 deutlich zum Ausdruck kommt. Die Macht, die alles ins Leben gerufen hat, die die Existenz aller Wesen trägt, ist damit auch die in allen vernünftigen Wesen wirkende Erkenntnis kraft. Es erscheint mir nun sehr fraglich, ob beide Gestalten — das Gottwesen als Kraft der Schöpfung und Erkenntnis einerseits und das Gottwesen als Offenbarungsträger andererseits — zusammengehören und nicht erst später kombiniert sind. Und bei der Frage nach dem Ursprung wird man diese Frage zu berücksichtigen haben. Ist die Weisheitsliteratur wirklich aus Ägypten nach Israel gekommen, wie Gunkel einst vermutet hat<sup>1)</sup>, so läge es am nächsten, in der Weisheitsgestalt eine ägyptische Göttin zu sehen, wie ja in hellenistischer Zeit Isis als *Σοφία* gilt<sup>2)</sup>. — An eine babylonische Gestalt zu denken wie an *Istar-Siduri*, auch eine Göttin der Weisheit, könnte man veranlaßt sein durch die Beschreibung des Verhältnisses der Weisheit zu Gott: auch *Istar* ist die Tochter des *Anu* oder des *Bel*, und auch die Sprichwort-Literatur Israels könnte aus Babylonien Einflüsse erfahren haben<sup>3)</sup>. Jedoch wissen wir von der Weisheitsgöttin *Siduri*, einer Erscheinungsform der *Istar*, so gut wie nichts<sup>4)</sup>. Außerdem käme aus dem Babylonischen die problematische Gestalt der (des?) *Mummu* in Betracht, die in dem Schöpfungsepos *Enuma eliš* (Tafel I Zeile 4) als eines der Urwesen

<sup>1)</sup> Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. 1903 S. 27.

<sup>2)</sup> Plutarch de Is. et Os. 3. Vgl. Reizenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 105. 108. 111, 1; Poimandres S. 44 f. 233, 2. 270; das iran. Erlösungsmyst. 174.

<sup>3)</sup> Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NT. S. 26.

<sup>4)</sup> Vgl. Surpu II 172 bei Zimmern, Beitr. zur Bab. Religion 1910 S. 10 f.; Schrader, Die Keilschriften und das AT.<sup>3</sup> 439 f.



genannt wird<sup>1)</sup>). Mummu wird wohl von den meisten Forschern als „Form“, „Formprinzip“ gedeutet<sup>2)</sup>. Damascius de princ. 125 (ed. Ruelle I 1889 p. 321 s.) gibt (nach Endemos von Rhodos) folgenden Bericht: δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ (Tiāmat) καὶ Ἀπασῶν (Apšū), τὸν μὲν Ἀπασῶν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν μονογενῇ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωῦμιν (Mummu), αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυεῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Nach Böhl<sup>3)</sup> ist Mummu eine Hypostasierung des göttlichen Wortes. In eigenartiger Weise werden Schöpfergotttheiten mit dieser Gestalt kombiniert. So heißt Ea „Mummu, der alles bildet“; Marduk wird nach der Besiegung der Tiamat „Mummu der schuf“ genannt und in einem Hymnus als „Sohn des Mummu“ (des Ea) angerufen. Nebo, der Sohn des Marduk wird bezeichnet als „Die Weisheit des Mummu, der Erzeuger der Söhne (der Götter)<sup>4)</sup>.“ Auf babylonisch(=persische) Spekulation weist wohl die Anschauung von dem Haus (des Lebens), das nach Prov. 9,1 die Weisheit auf sieben Säulen erbaut hat<sup>5)</sup>. — Endlich hat man an eine persische Gestalt gedacht, und zwar an Armaiti, die Gottergebenheit, eine der sieben Amesha Spenta, die bald als Ahura Mazda's Tochter, bald als seine Gattin erscheint, und die ebenfalls in hellenistischer Zeit mit der Sophia indentifiziert wird<sup>6)</sup>. Aber welcher Gestalt und wie alt die Rolle der Armaiti als Weisheitsgöttin ist, scheint mir sehr unsicher zu sein. Jedenfalls erscheint keine dieser ägyptischen, babylonischen oder persischen Gestalten als Offenbarungsträger in dem oben genannten Sinne. Und wenn die γνώσις τελεῖα der Barbelognostiker, die Genossin des Adamas, ebenso wie die Gestalt des Manda d'ĥaije der Mandäer auf persische Spekulation zurückgeht<sup>7)</sup>, so ist hier die Ursprungsfrage gleich wieder kompliziert und nichts darüber entschieden, ob die Spekulation über den Offenbarungsträger letztlich persischen Ursprungs ist, mag sie sich auch an

<sup>1)</sup> Vgl. Altoriental. Texte u. Bilder zum AT., hrsg. von Grefmann S. 5; A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer (Religiöse Stimmen der Völker III) S. 27.

<sup>2)</sup> P. Jensen, Assyr.=babylon. Mythen und Epen (Keilschriftens-Bibliothek VI 1) S. 302f.; Ungnad, Theol. Literaturzeitung 40 (1915) Sp. 50; A. Jeremias, Handbuch d. altoriental. Geisteskultur S. 21f.

<sup>3)</sup> Oriental. Literaturzeitung 19 (1916) 265–268.

<sup>4)</sup> P. Heinisch, Das Wort im AT. und im alten Orient, 1922, S. 21f.

<sup>5)</sup> Reizenstein, D. iran. Erlösungsmyst. 208f.

<sup>6)</sup> Plutarch de Is. et Os. 47. Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. S. 26; Bouisset, Die Religion des Judentums<sup>2</sup> 592; Schenke; a. a. O. 82–86. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im AT. und im alten Orient (Bibl. Zeitfragen IX 10–12) 1921 S. 51f. Unergiebig ist J. Göttsberger, Die göttl. Weisheit als Persönlichkeit im AT. (Bibl. Zeitfragen IX 1/2) 1919.

<sup>7)</sup> Vgl. Bouisset, Hauptprobl. 161.

eine Gestalt der persischen Mythologie angeschlossen haben<sup>1)</sup>. Aber in diesen Fragen etwas Wesentliches zu sagen, überschreitet nicht nur den Raum, sondern auch meine Kenntnisse. Nur eines, was die Vermutung der Kombination einer alten Schöpfer- und Weisheitsgottheit mit einer Offenbarungsgottheit bestätigt, scheint mir auf Grund des zu Tage liegenden und überschaubaren Materials gesagt werden zu können, daß nämlich der Name der Weisheit für die Offenbarungsgottheit nicht wesentlich ist, sowenig wie das weibliche Geschlecht. In den verschiedenen Quellen wechseln männliche und weibliche Gestalten der Offenbarungsträger und erscheinen auch mit einander kombiniert. Reizenstein hat eine gewisse Parallelität zwischen den Gestalten der Pŕŕche und des „Menschen“ nachgewiesen, die sich aus dem Iranischen in den Hellenismus und besonders die Gnosis fortsetzt<sup>2)</sup>. In der Gnosis sind weithin der in die Materie versinkende und befreite Ur-mensch und die in gleicher Rolle erscheinende Weisheit Parallelgestalten<sup>3)</sup>. Reizenstein hat weiter die gelegentliche Verbindung wie den Wechsel der männlichen und der weiblichen Gottheit in manichäischen Quellen nachgewiesen<sup>4)</sup>. Wie die „Lichtjungfrau“ bei den Manichäern eine Parallelgestalt zu der des „dritten Gesandten“ ist<sup>5)</sup>, so entspricht der „Lichttochter“ der Manichäer der „Lichtsohn“ der Kutäer<sup>6)</sup>. Bei den Barbelognostikern steht neben dem Adamas die  $\gamma\omega\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ <sup>7)</sup>. In der kleinen von Reizenstein nach Andreas wiedergegebenen heidnischen Apokalypse<sup>8)</sup> stehen nebeneinander das „erste Mannesgeschöpf“ und eine vielleicht mannweiblich gedachte Gottheit „Verstand und Wissen“, wie auch die  $\pi\alpha\rho\delta\epsilon\omega\varsigma$  der Manichäer mannweiblich erscheint<sup>9)</sup>. Mannweiblich ist auch der  $\text{A}\iota\omega\nu$ , der im Hellenismus mit der  $\text{S}\phi\omega\iota\alpha$ , dem  $\text{N}\omega\upsilon\varsigma$  wie dem  $\text{A}\nu\theta\rho\pi\omega\varsigma$  identifiziert wird<sup>10)</sup>. In der 33. Ode Salomos treten nebeneinander eine männliche Gestalt und die „vollkommene Jungfrau“ als Offenbarungsträger auf. In der 38. Ode Salomos erscheint die Sophia als die Braut des „Menschen“<sup>11)</sup>. Im äthiopischen Henochbuch sind der „Auserwählte“ und die Weisheit in der Weise kombiniert, daß im Auserwählten der Geist der Weisheit wohnt (49, 2f.), und daß alle Geheimnisse der Weisheit aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen (51, 3)<sup>12)</sup>. Im slavischen Henoch sagt

<sup>1)</sup> Die Gestalt des Urmenschen, vgl. Bouisset, Hauptprobl. S. 202 ff.; Reizenstein, bes. Das mand. Buch.

<sup>2)</sup> Die Göttin Pŕŕche (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak., phil.-hist. Kl. 1917 X); vgl. auch das mand. Buch.

<sup>3)</sup> Bouisset, Hauptprobl. S. 170. 263 ff. <sup>4)</sup> Das mand. Buch S. 48–50.

<sup>5)</sup> Bouisset, Hauptprobl. S. 345. <sup>6)</sup> Reizenstein, D. mand. Buch S. 28, 3.

<sup>7)</sup> Bouisset, Hauptprobl. S. 161. <sup>8)</sup> Reizenstein, D. mand. Buch S. 50.

<sup>9)</sup> Reizenstein, D. iran. Erlösungsmyst. S. 174.

<sup>10)</sup> Ebenda. <sup>11)</sup> Reizenstein, D. mand. Buch S. 53, 1.

<sup>12)</sup> Vgl. auch H. Windisch, Neutest. Studien für Heinrici S. 227 f.



Gott von Adam (30, 12): „Ich setzte ihn zum König, auf der Erde zu herrschen und meine Weisheit zu haben.“ In dem lateinischen Zusatz zu Sir. 24, 32 ist die Höllenfahrt, die sonst von einer männlichen Gestalt erzählt wird, von der Weisheit berichtet. Und wie in hellenistischer Theologie *Hermes-Lógos* und *Isis-Sοφία* nebeneinander stehen<sup>1)</sup>, so auch bei Philo *Lógos* und *Sοφία*, die in ihren Rollen wechseln und von denen bald diese, bald jene Gestalt als der Ursprung der anderen bezeichnet werden kann<sup>2)</sup>.

Im Johannes-Evangelium erscheint die kombinierte Gestalt der Schöpfungs- und Offenbarungsgottheit als *Lógos*. Am nächsten liegt die Vermutung, daß der *Lógos*-Name im jüdischen Alexandrinismus an Stelle des *Sοφία*-Namens getreten ist (s. o. S. 14). Aber es kann nun doch die Frage nicht abgewiesen werden, ob die Bezeichnung des Offenbarers als „Wort“ nicht doch schon älter ist. Ob man sich dafür auf die babylonische Gestalt der (des) Mummu berufen kann (s. o. S. 20 f.), ist mir sehr zweifelhaft<sup>3)</sup>. Auch die Gestalt des hypostasierten Zauberspruchs, des Mathra Spenta, die sich in jüngeren Teilen des Avesta findet, dürfte kaum in Betracht kommen<sup>4)</sup>. Eher wird man darauf hinweisen dürfen, daß der mandäische Enōš-Uthra als „ein (oder: das) Wort, ein Sohn von Worten“ bezeichnet wird und der mandäische Adamas den Beinamen „das Wort“ trägt<sup>5)</sup>. Auch der mandäische Isabbar heißt „Das erste Wort“<sup>6)</sup>. Ob man in diesem Zusammenhang auch die manichäischen Gestalten Chroštag und Padwahtag, Ruf und Antwort, die „den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermitteln“, und die eine Erlöserrolle spielen<sup>7)</sup> nennen darf, weiß ich nicht, wie mir hier überhaupt noch alles unsicher zu sein scheint.

## VII.

Für den Johannes-Prolog bleibt nun noch eine Frage übrig. Es dürfte deutlich geworden sein, daß in V. 1–13 eine Vorlage be-

<sup>1)</sup> Reizenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 108; 111, 1.

<sup>2)</sup> C. Siegfried, Philo v. Alexandria S. 222; E. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo (Judaica, Festschrift zu Herm. Cohens 70. Geburtstag 1912) S. 326, 4; 327, 1 u. 2; Schenke a. a. O. 66–69; H. Leisegang, Der heilige Geist S. 66 f. 140.

<sup>3)</sup> Jedenfalls kommen die zahlreichen Fälle, im Babylonischen, in denen das Wort (übrigens in verschiedenen Ausdrücken) als der Befehl oder die Macht eines Gottes in poetischer Sprache personifiziert erscheint, nicht in Betracht. Vgl. Heiniš, Das Wort im AT. und im alten Orient S. 11 ff. Ebenjowenig offenbar Hypostasierungen wie Enim-dug-ga (Gutes Wort), Enim-ma-ni-zi (Sein Wort ist treu), Gu-ba-ni-nam-ti-la (Sein Wort ist Leben) usw., die im Hoftaat großer Götter als Untergötter auftreten. Vgl. Heiniš a. a. O. S. 19.

<sup>4)</sup> Heiniš, Das Wort im AT. S. 36 f.

<sup>5)</sup> Reizenstein, Das mand. Buch S. 45. Dort A. 3 der Hinweis, „daß auch bei den Manichäern eine Klasse von Gottwesen oder die Götter allgemein als *lógoi* bezeichnet werden“.

<sup>6)</sup> Ebenda S. 48. <sup>7)</sup> Reizenstein, D. iran. Erlösungsmyst. S. 4. 7 f. 20. 70.

nutzt ist, deren Inhalt und Gedankengang der gleiche ist wie in der jüdischen Weisheitsspekulation. Vielleicht ist auch wahrscheinlich geworden, daß die im Johannes-Prolog vorgetragene Anschauung in den weiteren Zusammenhang der vorderasiatischen Spekulationen über eine Offenbarungsgottheit gehört, die sich in ihren Gesandten auf Erden verkörpert. Es bleibt die Frage, wie sich V. 14. 16. 18 zum Vorhergehenden verhalten; m. a. W., ob diese Verse auch zur Vorlage gehören oder eigene Bildung des Evangelisten sind. Die erste Annahme wäre insofern einfacher, als auf den Evangelisten dann nur die in die Vorlage eingefügten Verse und Zusätze zurückgehen würden, während man im zweiten Fall einen zweiten Bearbeiter annehmen muß, der in den ihm vorliegenden Text des Evangeliums die Verse 6—8. 15 und 17 eingefügt hat. Angesichts der Tatsache, daß man auch im übrigen Bestand des Evangeliums m. E. mit mehreren Händen zu rechnen hat, wäre das durchaus möglich. Aber vor einer Entscheidung ist zu erwägen, ob man vielleicht doch den ganzen Prolog außer den Versen 6—8. 15 und 17 und den christlichen Zusätzen in V. (1?) 9 (?) und 12 als vorchristliche Vorlage verstehen kann, ob hier schon gestanden haben kann: *kai ó λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Schon die Vorlage hätte dann den Gedanken der früheren Offenbarungsträger zurückgedrängt, um alles Licht auf den entscheidenden Offenbarer zu konzentrieren, und dieser wäre dann offenbar in einer geschichtlichen Gestalt der unmittelbaren Vergangenheit geschaut gewesen. Wer sollte das gewesen sein? Aus dem eigentlichen Judentum könnte die Vorlage dann kaum stammen, sondern wohl nur aus dem Täufertum, in dessen Kreisen man vom Täufer Johannes ausgesagt hätte, daß in ihm der Logos Fleisch ward. So würde sich auch erklären, daß der Evangelist, der diese Vorlage (aus hellenistisch-jüdischen Täuferkreisen übernimmt und auf Jesus überträgt) in V. 6—8 und V. 15 den Täufer zum Zeugen für Jesus herabdrückt.

Daneben aber steht die andere Möglichkeit, daß nur in V. 1—13 eine Vorlage benutzt ist und mit V. 14 die eigene Bildung des Evangelisten beginnt. Er hat dann, wie früher gezeigt, was in seiner Vorlage V. 10—13 gesagt war, gegen den ursprünglichen Sinn auf die Geschichte Jesu bezogen, ja er hat vielleicht schon V. 4f. in diesem Sinne gedeutet. Auch wenn man V. 14. 16. 18 als Bildungen des christlichen Evangelisten ansieht, muß man die Aussage *kai ó λόγος σὰρξ ἐγένετο* aus dem gleichen Anschauungskreis erklären, aus dem die Vorlage für V. 1—13 stammt; denn er enthält ja die Auffassung von der Verkörperung der Offenbarungsgottheit in einer geschichtlichen Gestalt, in ihrem Gesandten. Dem entspricht die Terminologie der Verse; so gleich die Aussage *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, die an Sir. 24, 8 (J. o. S. 6) erinnert. Ebenso der Titel *μονογενής* (V. 14. 18), der nicht



nur bei den Gnostikern eine besondere Rolle spielt, sondern wohl aus synkretistisch-gnostischen Kreisen stammt<sup>1)</sup>). Wie sonst in den Versen 14. 16. 18 hellenistische Terminologie und Anschauung zum Vorschein kommen, will ich an dieser Stelle nicht verfolgen<sup>2)</sup>). Wohl aber ist noch ein Hinweis darauf notwendig, wie sehr die Christologie des ganzen Johannes-Evangeliums in den Zusammenhang der von Reizenstein in seinen letzten Veröffentlichungen herausgearbeiteten und als iranisch bezeichneten Spekulation hineingehört von dem erlösten Erlöser, d. h. von dem Gottwesen, dem himmlischen „Menschen“, der als Gesandter Gottes, als Offenbarer, auf die Erde herabgekommen ist, menschliche Gestalt angenommen hat und nach Vollendung seines Offenbarerberufes in die Himmelswelt zurückkehrt, erhöht und verklärt wird und das Richteramt erhält, und alles das, weil er der „Mensch“ ist. Ich glaube nicht, daß Reizenstein recht hat, die synoptischen Menschensohn-Worte in diesen Zusammenhang einzustellen, weil in ihnen gerade die entscheidenden Züge jener Anschauung fehlen. Aber den johanneischen Worten vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου liegt jene Anschauung tatsächlich zu Grunde. Hier wird ausdrücklich gesagt, daß Jesus als der Menschensohn der Präexistente ist 3, 13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. und 6, 62: ὅταν οὖν θεωρῇτε τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Hier wird versichert, daß der Menschensohn erhöht oder verklärt werden muß 3, 14: ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ., ebenso 12, 34; vgl. ferner 8, 28; 12, 23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. Als der Menschensohn ist Jesus der Richter 5, 27: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστίν. Und hier ist ausdrücklich gesagt, daß an der Erhöhung des Menschensohnes die Erlösung der Gläubigen hängt 12, 32: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν. Durch das Evangelium hindurch zieht sich der für jene Anschauung so charakteristische Satz, daß das Gottwesen unerkannt auf Erden weilt, hier mit starker polemischer und ironischer Wendung: 8, 14—19; 6, 42;

<sup>1)</sup> Bouisset, Hauptprobl. S. 161. 171; 267, 2; Ἡρῖος Χρῖστος<sup>2</sup> 157. Man darf wohl auch an die Bezeichnung des als κόσμος νοητός gedeuteten babylonischen Mammu als μονογενῆς der beiden anderen Urwesen bei Damascius erinnern; s. o. S. 21. Vgl. auch Reizenstein, Zwei religionsgesch. Fragen S. 86, 3, wo auf ägyptische Analogien hingewiesen wird.

<sup>2)</sup> Mein Kollege Hölcher macht mich darauf aufmerksam, daß sich vielleicht in dem Begriffspaar χάρις und ἀλήθεια iranischer Einfluß zeige, wie vielleicht schon in dem alttestamentlichen Begriffspaar, an das jenes anklängt, מַלְאָכִים דְּבָרָה, nämlich an den Stellen der jüngeren alttestamentlichen Literatur, wo דְּבָרָה und מַלְאָכִים stark hypostasiert auftreten; z. B. Ps. 89, 3. 15; 57, 4; 61, 8; 40, 12; Prov. 20, 28; 3, 3. 14, 22; bei. auch Ps. 85, 11 ff. Die Begriffe würden den persischen Hypostasen Vohumanō und Asha entsprechen, die im Zoroastrismus mehrfach in charakteristischer Verbindung mit Ahura Mazda genannt werden.

7, 26 f.; 9, 29 f. Hier blickt der himmlische Gesandte — daß er gesandt ist, wird ja immer wieder betont — beim Scheiden auf sein Werk zurück und empfiehlt seinem Vater die Gemeinde in der Welt, die er verläßt, wie der Scheidende „Mensch“ der Mandäer im 20. Stück der mandäischen Liturgien der Oxforder Sammlung<sup>1)</sup>. Es scheint mir danach notwendig, auch Joh. 1, 14. 16. 18 aus dieser Anschauung heraus zu verstehen, auch dann, wenn wir diese Verse als eigene Bildung des Evangelisten ansehen dürfen.

Ich leugne aber nicht, daß mir die erste Möglichkeit die wahrscheinlichere ist, nämlich die, daß der ganze Prolog Joh. 1, 1 — 18 aus einer täuferischen Schrift übernommen ist. Vom Evangelisten stammen nur die Verse 6 — 8 und 15 (17) und die übrigen Zusätze. Den Täufern wird ihr Heros entwunden, indem das, was sie von ihm sagen, von Jesus behauptet und er zum Zeugen für Jesus gemacht wird. Diese Auffassung, die sich mit dem begegnet, was Reitzenstein<sup>2)</sup> ausgeführt hat, ist in anderem Zusammenhang ausführlicher zu begründen. Wie stark der täuferisch-gnostische Einfluß im Johannes-Evangelium ist, zeigen die eben gegebenen Hinweise; ich mache hier nur noch darauf aufmerksam, wie gerade in den Kapp. 3 und 5 nach dem Vortrag entscheidender Sätze aus diesem Gedankenkreis alsbald wie in K. 1 das Thema der *μαρτυρία* wieder auftritt und der Täufer als Zeuge für Jesus ausgespielt wird. Ist meine Vermutung richtig, so ist das Johannes-Evangelium in neuem Sinne ein Beweis für das außerordentlich frühe Eindringen orientalisch-gnostischer Spekulation in das Urchristentum, ein Beweis für die These, für die mit seltenem Weitblick und feinem Ahnungsvermögen als einer der ersten der Mann eingetreten ist, dem diese Ausführungen in Dankbarkeit gewidmet sind.

<sup>1)</sup> Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 190 f.

<sup>2)</sup> Das mand. Buch S. 62, bes. Anm. 3.



## Stilkritisches zur Apostelgeschichte.

Von Martin Dibelius in Heidelberg.

### I.

Wer ein Schrifttum wie das israelitische und urchristliche untersuchen will, hat zu allererst nach den literarischen Gattungen zu fragen. Diesen Grundsatz hat uns Hermann Gunkel immer wieder eingeschärft. Und wie die Gattungsforschung im Alten Testament von den Sammlungen und den größeren Erzählungskomplexen alsbald vorzudringen lernte zu den kleinen Einheiten, dem Lied, der Einzelsage, so haben sich auch die entsprechenden Arbeiten über die Evangelienliteratur bemüht, nach „formgeschichtlichen“ Gesichtspunkten kleine Einheiten als die Elemente der Überlieferung nachzuweisen<sup>1)</sup>. Diese Forschung steht noch in den Anfängen; aber schon heute darf man die Hoffnung aussprechen, daß die nach Gattungen scheidende Stilkritik leisten wird, was die nach Quellen scheidende Literarkritik nicht vermochte — so verdienstlich sie ist und so unentbehrlich sie bleibt: das Werden der vor den Büchern liegenden Tradition verständlich zu machen. Es liegt nahe, dieselbe Fragestellung auch auf die Acta apostolorum des Neuen Testaments anzuwenden und zunächst einmal grundsätzlich zu erwägen, ob sich auf dem Wege der Stilkritik etwas über die dem Buche zugrunde liegende Überlieferung ausmachen läßt. Die besondere Schwierigkeit der Untersuchung liegt in der Art der Apostelgeschichte begründet, deren literarische Gattung nicht ohne weiteres deutlich ist.

Freilich könnte man geneigt sein, ein Buch, das ein Stück Zeitgeschichte in pragmatischer Verknüpfung und offenbar nach einem Plane darzustellen unternimmt, das mit einem „literarischen“ Prolog beginnt und seinen Helden Reden in den Mund legt, nach seiner Gattung den Werken zeitgenössischer Historiker an die Seite zu stellen. Aber diese Einreihung würde doch dem keineswegs einheitlichen Charakter des Buches nicht völlig gerecht werden. Der Verfasser, den ich Lukas nenne, ohne damit einer Entscheidung der Autorfrage vorzugreifen, müht sich zwar, seinen Gegenstand ins Weltgeschichtliche zu erheben;

---

<sup>1)</sup> Vgl. außer meiner „Formgeschichte des Evangeliums“ Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu; Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition; Alberz, Die synoptischen Streitgespräche; Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christustult.

aber das Wort „es ist dies ja nicht im Winkel geschehen“ Act. 26, 26 ist in Wirklichkeit mehr für ihn, als für die Dinge, die er erzählt, bezeichnend. Denn dies sind — trotz ihrer künftigen weltgeschichtlichen Auswirkung und trotz der weltgeschichtlichen Beziehungen, in die sie Lukas hineinstellt — eben doch Winkel-Ereignisse, die sich unter kleinen Leuten und zunächst relativ im Verborgenen abspielen, und dem entspricht auch die Erzählungsweise in manchen Teilen des Buches; man denke an Tabithas Erweckung oder an die Befreiung des Petrus aus dem Kerker.

Andererseits ist die literarische Gattung des Buches im Neuen Testament einzigartig. Das Urteil gilt, obwohl die Schrift die Fortsetzung des Lukas-Evangeliums bildet. Diese von Eduard Meyer<sup>1)</sup> neuerdings so stark betonte Zusammengehörigkeit mit dem Evangelium darf in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden. Zwar ist Sprache und Stoffauswahl des einen Buches mit Beispielen aus dem anderen gut zu erläutern, und vor allem erklärt sich das merkwürdige kanonsgeschichtliche Schicksal der Apostelgeschichte, ihr scheinbar unvorbereitetes, aber recht sicheres Auftreten im Kreise der neutestamentlichen Schriften, wohl nicht nur aus ihrer Eignung zum antihäretischen Kampf, sondern zunächst aus ihrer Verbindung mit dem Lukas-Evangelium: bei der Bildung des Vier-Evangelienkanons dem verschwisterten Werk entfremdet ist sie doch alsbald von ihm über die Schwelle des Kanons nachgezogen worden. Aber ihrer Gattung nach gehören die beiden Werke desselben Verfassers nicht in eine Reihe.

Vor allem hat sich Lukas in der Apostelgeschichte in viel höherem Grade schriftstellerisch betätigt als im Evangelium. Dort galt es Überlieferungsstücke zu rahmen und zu verbinden; der Verf. konnte und wollte sich dabei auf kleine Einschaltungen meist redaktioneller Art beschränken. Wenn man aber in der Apostelgeschichte die Szenen des Apostelkonzils oder der Verhöre Act. 24–26 liest, so überzeugt man sich leicht, daß Lukas hier nicht nur Überlieferungsstücke mosaikartig zusammengefügt, verbunden und gerahmt hat; hier greift seine selbständige Arbeit tiefer. Den Anteil dieser schriftstellerischen Bemühungen am Ganzen gilt es festzustellen; solange dies aber nicht geschehen ist, hat jeder Versuch als aussichtslos zu gelten, der den Text der Acta im Großen und Ganzen, abgesehen von redaktionellen Zwischenbemerkungen, auf verschiedene Quellenschriften restlos verteilt. Die eigene Arbeit des Autors kommt dabei nicht zu ihrem Recht<sup>2)</sup>. Am sichersten wird man auf sie die Reden der Apostelgeschichte zurückführen dürfen, die aus

<sup>1)</sup> Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I 2ff.

<sup>2)</sup> Das gilt schließlich auch von der fesselnden Arbeit von Roland Schütz, Apostel und Jünger. Denn die von ihm geschiedenen Traditionsmassen haben ihre Einheit und ihre Kennzeichen zum Teil von der Arbeit des Autors empfangen.



überlieferungsgeschichtlichen Gründen schwerlich tradiert sein können, literarisch ihre Parallelen bei den Historikern haben und in ihrem Inhalt oft genug einen späteren Standpunkt zum Ausdruck bringen (15, 10. 11. 19 – 20; 20, 25. 29f.). Zwar ist mir nicht zweifelhaft, daß in ihnen gelegentlich ältere Formulierungen kernigmatischer oder liturgischer Art benutzt werden<sup>1)</sup>; die eigentliche Konzeption aber ist des Autors Werk. Auch dort, wo man aus angeblichen Widersprüchen der Reden untereinander meinte auf verschiedene Quellen schließen zu müssen – wie bei der Darstellung der Paulus-Befehrung in Act. 22 und 26 – handelt es sich nur um schriftstellerische Variation, deren Absicht sich aus der jeweiligen Situation erklärt. Die Reden geben uns also eine Vorstellung davon, wie Lukas schrieb, wenn er an keine Quelle gebunden war.

Daß der Autor aber bei der Abfassung der Apostelgeschichte anders arbeitete als er es früher am Evangelium getan, das hing mit der Art der Aufgabe zusammen, die er sich hier gestellt hatte. Damals hatte er Vorgänger gehabt, deren Werke er benutzte und deren Technik, die Tradition zusammenzufügen, auch für seine überlegtere und pragmatischere Weise vorbildlich wurde; ja einer von ihnen, Markus, hatte sogar die Reihenfolge der lukianischen Erzählung zum guten Teil maßgebend bestimmt. Von Vorgängern der Apostelgeschichte wissen wir nichts. Auch versteht sich ihr Plan im einzelnen nicht von selbst, und ihr Hauptthema – etwa im Sinn von 1, 8 – könnte man sich ganz anders behandeln denken. Dies alles läßt darauf schließen, daß Lukas als erster sich an die Aufgabe gemacht hat, den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom zu beschreiben, daß wir also in den Acta ein Werk mit individuellerer Prägung vor uns haben als es das Lukas-Evangelium ist. Wir dürfen hier keineswegs den Sachverhalt voraussetzen, dessen Aufhellung die formgeschichtliche Betrachtung der Evangelien veranlaßte: daß die Verfasser der Bücher die von der Überlieferung geschaffenen Formen im Ganzen und Großen bewahren. Ob und wo der Autor der Acta über eine in dieser Weise geformte Überlieferung verfügte, ist erst noch zu fragen. Es kann sich also zunächst gar nicht um eine formgeschichtliche, sondern nur um eine stilkritische Betrachtung handeln.

Ich habe in der „Formgeschichte des Evangeliums“ zu zeigen versucht, daß für die Formung der ältesten Überlieferung von Jesus prat-

<sup>1)</sup> Ich habe das für Act. 4, 24–28 in der *StW* 1915, 123ff., für die Reden in Act. 2. 3. 10. 13 in meiner Formgeschichte des Evangeliums 7f. zu beweisen versucht. – Die Möglichkeit, daß auch Nachrichten über wirklich gehaltene Reden einzelner seiner Helden an Lukas gekommen sein können, ist natürlich nicht zu bestreiten. Nur verrät sich in den Reden der Apg. das Bestreben zu typisieren. Beispiele und Vorbilder der christlichen Predigt zu geben viel mehr als die Erinnerung an bestimmte Personen und das bei bestimmten Gelegenheiten von ihnen Gesagte.

tische Interessen maßgebend waren: die Predigt — das Wort im weitesten Sinne genommen und auf propagandistische wie erbauende Tätigkeit bezogen — und die Paränese, die sittliche Belehrung werdender wie reifer Christen. Solche Interessen kommen für die Vorgeschichte der Acta nicht in Betracht. Paränese findet sich in der Apostelgeschichte überhaupt nicht, und missionarische oder erbauliche Interessen werden unmittelbar nur in den Reden befriedigt, also in Abschnitten, die als Form überhaupt keine Vorgeschichte in dem hier in Frage kommenden Sinn haben. Die Bildung eines späteren, breiteren Erzählungstypus in der evangelischen Überlieferung — ich nenne sie „Novellen“ — habe ich auf den Erzähltrieb in Verbindung mit christologisch-kultischen Interessen zurückgeführt, der Ausführliches von dem wunderbaren Leben des Gottes Sohns berichten und so dem Christusglauben dienen wollte. So gewiß vieles in den Apostel-Anekdoten der Acta vom Erzähltrieb geformt ist — jene kultisch-christologische Zuspitzung fehlt zumeist; es herrscht vielmehr in der Regel das fromme Interesse an den Einzelerlebnissen heiliger Männer vor, die zwar unter dem „evangelischen“ Gesichtspunkt Nebenfiguren sind, für diese Geschichten aber im Vordergrund stehen. Es ist die Welt der Legende, die wir hier betreten<sup>1)</sup>; es fragt sich nur, wo uns noch die alte Legenden-Tradition in ihrer ursprünglichen Form erhalten ist und wieviel der Autor aus Eigenem dazu beigezeichnet hat.

## II.

Es wird nach alledem klar sein, daß Lukas bei der Arbeit an der Apostelgeschichte anders verfahren mußte als bei der Abfassung des Evangeliums. Schon der Stoff war von viel komplizierterer Art: umfangreicher, ungleichartiger, weniger abgegrenzt, schwerer zu ordnen. Das Ordnungsprinzip des Verf. konnte demgemäß kein einheitliches sein.

Wie Lukas die verschiedenen Traditionsstücke aneinander gereiht und mit eigenen Kompositionen verbunden hat, das ist am deutlichsten an dem Mittelpunkt der Acta, den Paulus-Reisen, zu sehen. Die Untersuchung dieses Abschnitts 13, 1 — 14, 28; 15, 35 — 21, 16 ist lange Zeit durch das Bemühen bestimmt worden, die sog. Wir-Quelle auszuscheiden. Diese Versuche scheinen mir im Ganzen genommen die Erkenntnis zu zeitigen, daß das Vorkommen des „wir“ allein zur Abgrenzung einer Quelle oder Tradition nicht ausreicht. Denn es ist ebenso möglich, daß man den Geltungsbereich des „wir“ vergrößert

<sup>1)</sup> In den ignoptischen Evangelien spielen — von der Leidensgeschichte abgesehen — legendäre Interessen nur eine geringe Rolle; vgl. meine Formgeschichte 25 f.



wie daß man ihn verkleinert hat<sup>1)</sup>. Und Sprachgebrauch<sup>2)</sup> wie literarische Art<sup>3)</sup> der Wir-Stücke unterscheiden sich nicht wesentlich von anderen Abschnitten, die ähnliche Vorgänge behandeln. Vielmehr scheint dem Reisebericht überall ein Stationenverzeichnis der Reisen, vermutlich mit kurzen Angaben über Gemeindegründung und Missionserfolg versehen, zugrunde zu liegen. Wo dieses Verzeichnis auszusehen scheint, d. h. in 16, 6–8; 18, 22f.; 20, 1–3, waren die Stationsangaben entweder nicht vorhanden – so ist vielleicht die Reise durch Griechenland 20, 1–3 überhaupt nicht aufgezeichnet gewesen – oder Lukas hat aus Gründen der Komposition gekürzt; das letztere würde ich 16, 6–8 vor allem in Betracht ziehen, weil es dem Verf. dort darauf ankommt, die pneumatische Beeinflussung unter Ausscheidung aller menschlichen Faktoren zu schildern<sup>4)</sup>. Ein solches Itinerar scheint das Gerippe für das Mittelstück der Acta gebildet zu haben<sup>5)</sup>. Das ergibt sich aus der Gleichmäßigkeit, mit der die Stationen eingeführt und durch kurze Notizen erläutert werden. Wenn der Verf. ohne eine solche Quelle gearbeitet und etwa nur lokale Traditionen der Gemeinden benutzt hätte, so würde er gewisse Stationen wahrscheinlich reichlicher bedenken, andere aber auslassen. Und wenn er Wert darauf gelegt hätte, im Interesse der Erbauung oder Unterhaltung seiner Leser etwas zu erdichten, so würden wir die weder fromm noch fesselnd wirkenden Nachrichten aus Derbe 14, 21, Thessalonike 17, 1ff., Beroea 17, 10ff. sicher nicht in seinem Buche lesen. Ihm war also für diesen mittleren Teil seines Werkes ein Grundstock von Angaben überliefert. In dieses Itinerar hat er nun eigene Zutaten sowie andere Überlieferungen eingefügt. Zu den ersten zählen vor allem die Reden, aber auch manche redigierende Bemerkungen wie 14, 22f.; 19, 20 und anderes, was wir nicht sicher ausscheiden können, da uns die genaue Abgrenzung des

<sup>1)</sup> Das Auftreten des „Wir“ Act. 11, 28 im westlichen Text läßt sich auf beide Arten erklären. Vgl. übrigens auch Norden, *Agnostos Theos* 327 ff.

<sup>2)</sup> Harnack, Lukas der Arzt 19 ff.

<sup>3)</sup> Man vergleiche 16, 11–15 (1. Person) mit 17, 1–9 (3. Person) auf Stil, Farbigkeit und Genauigkeit der Erzählung.

<sup>4)</sup> Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß dem Verf. Nachrichten über diese Faktoren zur Verfügung standen. Aelius Aristides läßt in der Geschichte seiner Krankheitserlebnisse manches nur durch göttliche Eingebung gelenkt sein, ohne deren Vermittlung irgendwie zu beschreiben.

<sup>5)</sup> Die Verfasser-Frage bleibt bei einer solchen Untersuchung am besten ganz aus dem Spiel, weil ihre Erwägung geeignet ist, die Reinheit der stilkritischen Maßstäbe zu trüben. Es soll also die Möglichkeit weder behauptet noch bestritten werden, daß der Verf. des Itinerars mit dem etwa ein Menschenalter später schreibenden Verf. der Apostelgeschichte identisch ist. Auch über den Grad der Augenzeugenschaft jenes Itinerar-Autors soll nichts behauptet werden. Alles dies ist erst dann zu erwägen, wenn die Traditions- und Kompositionsprobleme gelöst sind.

Itinerars unmöglich ist. Zu den Stücken aus anderer Überlieferung gehören die wenigen in sich abgeschlossenen, also wohl ursprünglich isoliert überlieferten Erzählungen. Man muß bedenken, daß es dem Verf. um Verarbeitung zu tun war; er mußte darauf bedacht sein, die Stücke verschiedener Herkunft mit einander zu verweben; trotzdem läßt sich bei den Erzählungen ebenso wie bei den vom Autor komponierten Reden gelegentlich zeigen, daß bei ihrer Einfügung ein Gegebenes, d. h. das Itinerar, gesprengt worden ist. Die Lystra-Erzählung wird 14, 8–18 gebracht, obwohl vorher bereits – nach dem Itinerar – der Aufenthalt der Missionare in Lystra und auch in Derbe, der folgenden Station, berichtet ist (14, 6. 7); so müssen am Ende der Lystra-Episode 14, 20 Paulus und Barnabas noch einmal nach Derbe übersiedeln. Eine ähnliche Dublette läßt sich am Ende der antiochenischen Rede nachweisen<sup>1)</sup>, und auch die Umgebung der Areopag-Rede läßt darauf schließen, daß durch ihre Einfügung Zusammengehöriges getrennt worden ist<sup>2)</sup>. Überall erweist sich das Itinerar als Grundlage der Komposition<sup>3)</sup>.

Von einem entsprechenden Grundstoß ist im letzten Teil des Buches nicht viel zu spüren. Reden und Redeszenen sind es, die diese Kapitel beherrschen: die große Rede an das Volk vor der Burg Antonia, die Streitszene im Synedrium, das Rededuell zwischen Tertullus und Paulus, und die höchst ausführlich eingeleitete Rede vor Agrippa. Das alles läßt vermuten, daß hier der Schriftsteller gegenüber der Tradition die Oberhand hat. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Beobachtung, daß einige dieser Reden ganz offenbar auf den Fortgang der Handlung keinen Einfluß ausüben, sondern lediglich epideiktischen Charakter haben. Die tobende Menge verstummt sofort, als Paulus reden will,

<sup>1)</sup> 13, 42 ist Schlußbemerkung zur Rede. Mit 13, 43 läuft augenscheinlich das Itinerar weiter, dessen Faden vielleicht in 13, 14 abgerissen war; ἐκείθεν ist reichlich pointenlos und wurde wohl zwecks Überleitung zur Rede eingefügt. Das Itinerar könnte man also etwa so rekonstruieren: sie gingen am Sabbat in die Synagoge und predigten. Als die Synagoge zu Ende war, folgten usw.

<sup>2)</sup> Die Worte 17, 34 τὴν δὲ ἀνδρῶν sind die Parallele zu dem Satz 17, 18 καὶ τὴν τῶν ἑλλήνων. Spott und Glaube standen nebeneinander, die Rede hat sie getrennt.

<sup>3)</sup> Der Abschnitt vom Apostelkonzil 15, 1–34 ist auszuschalten und bildet ein Problem für sich. Zum ersten Mal macht sich das Itinerar 13, 4 bemerkbar; denn die Namenliste 13, 1 und die dem späteren Amtsbegriff entsprechende Ordination 13, 2. 3 gehören selbstverständlich nicht dazu. Die erste namentliche Erwähnung des Paulus innerhalb des Stationsverzeichnisses aber steht erst 13, 13 οἱ περὶ Παύλου; das Itinerar bezeichnet den Apostel auch im Folgenden immer mit seinem Weltnamen Paulus, den der Diasporajude wahrscheinlich von Geburt an neben dem jüdischen Namen Saul führte. Da Lukas aber bisher nur diesen genannt hatte, mußte er in der zwischen 13, 4f. und 13, 13 eingeschobenen Elnmas-Episode Gelegenheit nehmen, den Itinerar-Namen einzuführen. Daß er das gerade 13, 9 mit der uns aus vielen Beispielen bekannten Formel ὁ καὶ tut, ist also in der Quelle, nicht in der Sache begründet.



fällt aber in dem Augenblick mit erneutem Geschrei ein, in dem es die Regie des Schriftstellers zur Unterstreichang 'des pointierten Schlusses brauchen kann (21, 40; 22, 22). Vor dem Procurator Felix bemühen sich Tertullus und Paulus scheinbar ganz vergeblich um die Darlegung ihres Standpunkts (24, 1–23); die Szene geht aus wie bei Josephus das ähnliche Rededuell zwischen Antipator und Nikolaos vor dem Kaiser (Bellum Jud. II § 26–38, Antiquit. XVII § 230–249): die Sache wird vertagt. Die Reden sind also in Wirklichkeit für den Leser bestimmt. Was Lukas in diesem Teil seines Buches für Nachrichten gehabt und verwendet hat, können wir nicht erkennen; denn so wie sie uns vorliegen, sind die fraglichen Kapitel seine literarische Leistung. Dieses Urteil gilt auch für den Seereise-Bericht Act. 27. 28. Trotzdem hier wieder die 1. Person Pluralis die Führung hat, steht in der Schilderung des Schiffbruchs mit ihren technischen Einzelheiten weit mehr Literatur als Beobachtung. Eduard Norden<sup>1)</sup> hat gezeigt, daß diese Schilderungen zur literarischen Konvention gehören; es ist also auch hier anzunehmen, daß die Erinnerung an die stürmische Fahrt des Paulus nach Italien – kraft eigener Augenzeugenschaft oder fremder Überlieferung im Besitz des Verfassers<sup>2)</sup> – von ihm nach literarischen Vorbildern zu der großen Komposition ausgestaltet wurde, die wir jetzt lesen. Die Analyse der einzelnen Abschnitte bestätigt diese Annahme: nicht nur die Fülle von nautischen Angaben, sondern auch die „weltlich“-kühle Haltung der auf Malta unter den „Barbaren“ spielenden Erzählung 28, 1ff. verraten den Willen zur Schriftstellerei, während die vorhergehenden Paulus-Episoden als innerlich unwahrscheinliche Unterbrechungen der konventionellen Reise-Schilderung wirken und die das Buch abschließende Judenszene mehr der antijüdischen Grundthese des Buches als der inneren Wahrscheinlichkeit und der Gesinnung des Paulus gegenüber seinem Volk entspricht<sup>3)</sup>. Übrigens erklärt sich auch

<sup>1)</sup> Agnostos Theos 313ff.

<sup>2)</sup> An diesem Beispiel kann man besonders deutlich sehen, wie die Diskussion über die Autor- und die „wir“-Frage die stilistische Analyse zu verwirren vermag. Über den Autor läßt sich auf diesen Kapiteln Literatur gar nichts entnehmen. Es ist möglich, daß er den Apostel begleitete (und dies im „wir“ andeutete) – dann hat er die eigene Erinnerung literarisch eingekleidet und das Individuelle zugunsten des Konventionellen zurückgedrängt; es ist aber auch denkbar, daß er eine kurze Nachricht über die Begebenheiten anderswoher bezog (und den Zeugenanteil des Gewährsmannes im „wir“ zur Geltung brachte) und sie nun zur literarischen Komposition erweiterte.

<sup>3)</sup> Die Erzählung 28, 1ff. ist durchaus auf eine persönliche Verherrlichung des Paulus zugeschnitten. Eine religiöse Pointe, die irgendwie dem frommen Interesse der Legende entspräche, fehlt völlig. Der Gedanke, daß der scheinbar von der Δίκη Verfolgte schließlich von den Barbaren für einen Gott gehalten wird, beherrscht alles. Dieser Gedanke aber ist außerchristlich (und außerjüdisch), weil er eine Vergötterung als Ruhmestitel des betr. Menschen erscheinen läßt; die

der problematische Schluß des ganzen Buches am besten, wenn dem Autor ein fortlaufender Bericht über die Schicksale des gefangenen Paulus, den er wie das vorher benutzte Itinerar hätte verwenden können, nicht zur Verfügung stand, wenn er also von 21, 17 an keinen „Faden“ mehr hatte.

Daß ein solcher Faden auch in Apg. 1–5 nicht vorhanden war, läßt sich unschwer zeigen. Denn eine fortlaufende Erzählung von den Schicksalen der jerusalemischen Gemeinde gibt es überhaupt nicht; vielmehr wechseln Erzählungen, Reden und Verhörszenen miteinander ab, ohne daß ersichtlich ist, ob und wie etwa der Konflikt 5, 17 mit dem in Kap. 3 und 4 berichteten zusammenhängt. Inwieweit die verschiedenen Stücke durch Tradition oder Komposition zustande gekommen sind, bleibe vorläufig unerörtert; jedenfalls ist eine fortlaufende Darstellung, die sie miteinander verbände, dem Verfasser weder überliefert noch von ihm gestaltet worden. Wer bedenkt, wie wenig die Gedanken dieser ältesten Christen auf die Bewahrung des Geschichtsverlaufs eingestellt waren, wird sich über den Mangel einer Tradition nicht wundern. Der Autor selbst aber über sah den Lauf dieser überhaupt schwer wahrnehmbaren inneren Entwicklung denn doch zu wenig, um eine freie Schilderung zu wagen. Sein pragmatisches Bestreben gibt sich nur in den verschiedenen Sammelberichten kund, die, zwischen die einzelnen Szenen und Erzählungen gestellt, Überleitungen und Verbreiterungen schaffen und so das in jenen Geschichten berichtete Einzelne als Spezialfall des hier geschilderten Zuständlichen erscheinen lassen. Die Technik solcher Sammelberichte kennen wir schon aus dem Markus-Evangelium, das z. B. 3, 10–12 die Taten Jesu durch Verallgemeinerung ins Typische erhebt. In den Acta scheint diese Technik noch bewußter zur Einführung der Erzählungsstücke verwendet zu sein. Gleich der erste Sammelbericht 1, 13–14 geht zwar am Anfang sehr unschön von der Erzählung zum Zuständlichen über, bietet aber doch mit der Apostel-liste die beste Einführung zur folgenden Geschichte von der Zuwahl des Matthias; ebenso leitet 2, 43–47 mit der Erwähnung der Zeichen

---

christliche Pointierung von Act. 14, 15 ist hier mit keinem Wort angedeutet. — Daß die Paulus-Episoden in Act. 27 wahrscheinlich in eine Seefahrtserzählung eingeschoben sind, haben Wellhausen, Gött. Nachr. 1907, S. 17 und Kritische Analyse der Apg. (Gött. Abhdlg. 1914, 2) S. 53f. sowie Wendland, Urchristl. Literaturformen<sup>2</sup> 324 A. 4 erkannt; sie stellen die vom Autor in das konventionelle Schema eingetragenen Paulus-Motive dar. Bezeichnend für den lockeren Sitz dieser Paulus-Motive scheint mir u. a. dies zu sein, daß wir 27, 43. 44 gar nicht erfahren, auf welche Weise Paulus gerettet ward. Und doch sollen wir glauben, daß die ganze Maßregel ihm zulieb ergriffen wurde. — Die letzte Szene endlich ist die Parallele zu 13, 46f. 18, 6f.; die abschließenden Worte des Paulus aber entsprechen keineswegs der zwar geteilten, jedoch dem Evangelium durchaus nicht ungünstigen Stimmung der Juden.



zum folgenden Wunder über, 4, 32–35 (Verkauf des Besitzes) zu der Erzählung von Ananias; auch in dem letzten Sammelbericht 5, 12–16 erklärt sich das harte Nebeneinander der Sätze 5, 13. 14 wohl aus dem Bestreben, die folgende Verhaftung zu motivieren<sup>1)</sup>. Die Technik der verallgemeinernden Zustandschilderung ist übrigens auch an den Sätzen 2, 42; 4, 4; 5, 42 wahrzunehmen; auch sie sind als pragmatische Zwischenbemerkungen des Schriftstellers zu verstehen, der auf diese Weise den Prozeß der Gemeinde-Entwicklung andeutet, von dem er eine zusammenhängende Schilderung aus der Tradition nicht besitzt und nach Lage der Sache nicht wohl besitzen kann.

Zuletzt im Laufe dieses analytischen Überblicks wende ich mich zu dem Abschnitt der Acta, der sachlich von 6, 1–12, 25, nach seiner literarischen Art aber bis zum Beginn des Itinerars reicht, also 13, 1–3 noch mit einschließt. Der ganze Teil wird beherrscht von großen zusammenhängenden Erzählungen, die durch die Namen Stephanus, Saul und Kornelius charakterisiert sind. Zweifellos ist in diesen Berichten 6, 8–8, 3; 9, 1–30; 10, 1–11, 18 geformte Tradition enthalten, über die später noch zu reden sein wird. Ebenso zweifellos ist es aber, daß diese Abschnitte nicht zu dem stattlichen Umfang gediehen sein würden, in dem sie uns vorliegen, wenn der Autor nicht das Seine dazu getan hätte. Da die zwei umfangreichsten Berichte mit Reden ausgestattet sind, so ist ein gewisser Anteil des Schriftstellers mit aller Sicherheit zu konstatieren. Diesen erzählenden Abschnitten, denen noch eine Anzahl kleinerer Erzählungen anzureihen wären (s. unten), stehen, nach Art und Umfang ihnen entgegengesetzt, kleine selbständige Sätze gegenüber, die in der bereits geschilderten verallgemeinernden Weise den Zustand der jungen Christenheit schildern, also wie die entsprechenden Sätze in 1–5 dem Autor zuzuschreiben sind; es handelt sich um 6, 7; 9, 31; 12, 24. Ebenso merkt man die Hand des Schriftstellers dort, wo er die Stoffkomplexe verbindet; in die Stephanus-Erzählung führt er den Saul ein 7, 58; 8, 1; 8, 3, und an dieselbe Begebenheit weiß er in geschickten Übergängen 8, 1. 4. 25; 11, 19 sowohl die Befehrung der Samaritaner wie die der Antiochener anzuknüpfen. Der redaktionelle Charakter der betreffenden Verse ist längst erkannt<sup>2)</sup>; übrigens gleichen sie in ihrer Art, Brücken auch zwischen räumlich getrennten Stoffen zu schlagen,

<sup>1)</sup> Wie der Verf. in dieser Absicht hier recht abrupte Nachrichten nebeneinander stellt, so verallgemeinert er 4, 34 f. das opferwillige Verhalten einzelner, ohne sich daran zu stoßen, daß dadurch dieser besondere Heroismus seine Einzigartigkeit und seinen Erzählungswert einbüßt. In ähnlicher Weise schematisch wirkt die Darstellung Mc. 3, 11 f.

<sup>2)</sup> Vgl. zur Kritik den Kommentar von Preuschen im Handb. 3. N. T., die Analyse von Wellhausen (Gött. Abhdlg. 1914 Nr. 2), und Joh. Weiß, Urchristentum 123. 135.

völlig dem, was wir an Entsprechendem aus dem Lukas-Evangelium kennen<sup>1)</sup>.

Wenn sich so in einigen Partien dieses Teils Tradition und literarische Komposition deutlich scheiden lassen, so bereiten andere Abschnitte der stilkritischen Analyse gewisse Schwierigkeiten. Es handelt sich dabei um Texte kleineren Umfangs; sie enthalten zu wenig geformte Erzählung, um Traditionen darzustellen, wie wir sie den erbaulich oder persönlich interessierten Christengemeinden einzig zutrauen können; andererseits ist, was sie berichten, wesentlich an Inhalt und fügt sich dem Zusammenhang nicht ohne weiteres ein, sodaß auch an redaktionelle Bemerkungen oder schriftstellerische Kompositionen nicht gedacht werden kann. So steht es mit den beiden Namenlisten 6, 5; 13, 12), mit der Angabe über die antiochenische Heidenmission 11, 20<sup>3)</sup> sowie mit der vielumstrittenen Kollektennotiz 11, 28. 29<sup>4)</sup>. Zu kühl und kurz für Legenden, Novellen und Anekdoten, zu selbständig und zu tatsachenbelastet für bloße Gebilde des Autors, lassen sich diese kleinen Stücke wohl nur als lukianische Verarbeitungen gewisser Nachrichten erklären, die er aus den Gemeinden gesammelt hatte. Da sie ihm nicht in Gestalt geformter Traditionen vorlagen, mußte er sie deutend dem Zusammenhang einreihen; da er aber keine weiteren Nachrichten hatte und die Vorgänge im Schoß der ersten Gemeinden sich nach Analogie ausgebildeterer kirchlicher Zustände rekonstruierte, so konnte er leicht zu Mißdeutungen gelangen. So zeigt gerade dieser Abschnitt der Apostelgeschichte in seiner Kompliziertheit, daß es nicht angeht, das ganze Buch restlos aus ein paar Quellen abzuleiten oder auch den Anteil des Autors in allen Teilen des Werkes gleichmäßig nach einem einheitlichen Rezept herauszuarbeiten. Die Frage, was Tradition, was Komposition sei, muß bei den verschiedenen Abschnitten, ja oft auch bei den einzelnen Berichten gesondert gestellt werden.

<sup>1)</sup> Vgl. Lk. 3, 13; 3, 19. 20; 8, 1–3; 9, 9; 21, 37. 38.

<sup>2)</sup> Beide Listen sind im Zusammenhang überflüssig, da von der ersten nur Stephanus, von der zweiten nur Barnabas und Saulus gebraucht werden; also sind sie irgendwie traditionell. Aber die erste Liste will offenbar Vertreter des hellenistischen Gemeindeteils nennen, und Lukas macht daraus Helfer bei den Mahlzeiten; also stammt die Verwertung der Liste von ihm.

<sup>3)</sup> Das epochemachende Datum für die Frage der Heidenbefehrung soll in der Apg. die Cornelius-Erzählung sein s. 11, 18; Lukas läßt also in 11, 20 eine Nachricht zu Wort kommen, die seinem Plan nicht entspricht.

<sup>4)</sup> In dem Bestreben, den Agabus — auf 21, 10 vorbereitend — einzuführen, bringt der Verf. 11, 28 die Nachricht von seinem Orakel; damit verbindet er die Erwähnung der Paulus-Kollekte, läßt aber irrtümlicher Weise die Unterstützung schon jetzt überbracht werden s. 11, 30; 12, 25 und vgl. meine Ausführungen Wochenschr. f. klass. Philol. 1919, Sp. 5 ff.

## III.

Diese skizzenhafte Analyse erhebt nicht den Anspruch, die Frage nach Tradition und Komposition in den Acta für jeden Vers des Buches gelöst zu haben. Aber sie versucht, ohne sich von sachkritischen Bedenken leiten zu lassen, durch Stilkritik den Anteil des Autors an einigen Stellen zu erschließen, und möchte weiterhin versuchen, wenigstens den Weg freizumachen zum Verständnis der kleinen Einheiten, die als geformte, ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke einen wesentlichen Teil der vom Autor benutzten Tradition bildeten. Denn neben dem Itinerar, das nur jene Reisekapitel trägt, sind sie die Hauptstücke der Überlieferung, und jede weiter ins Einzelne dringende Analyse wird von ihnen auszugehen haben.

Ich beginne mit der Untersuchung einiger Wundergeschichten, weil sie wegen der stofflichen Verwandtschaft am ehesten mit evangelischen Erzählungen verglichen werden können. Die Erweckung der Tabitha 9, 36–42 ist eine selbständige, in sich abgeschlossene Geschichte und darum anders zu beurteilen als die vorhergehende Heilung des Äneas in 4, 1–13, die situationslos und ohne wirklichen Abschluß erzählt nur als Nachhall einer Wundergeschichte, nicht als ihre getreue Reproduktion erscheint. Eine solche ist aber die Erzählung von Tabitha, sie hat ihren selbständigen Anfang und ihren durchaus auf erbauliches Interesse berechneten Schluß in 9, 42<sup>1)</sup>. Sie gehört auch nicht etwa zu einem Reisebericht, denn die ganze „Reise“ des Petrus wird ja nur erzählt, um ihn an die Stationen Lydda und Joppe zu bringen; von Mission ist hier keine Rede; Petrus findet an beiden Orten Christengemeinden vor. Die Tabitha-Geschichte ist in erbaulichem Stil vorgetragen wie die evangelischen Erzählungen, die ich Paradigmen nenne; auf der Technik des Wunders liegt kein Nachdruck; die Topik der Wundererzählungen tritt nur darin hervor, daß die Anwesenden hinausgewiesen werden und daß das wunderwirkende Wort ausdrücklich mitgeteilt wird<sup>2)</sup>. Aber schon das geht über die Linie der evangelischen „Paradigmen“ hinaus; und vollends weicht der Reichtum der Personal-

<sup>1)</sup> 9, 43 ist natürlich eine pragmatische Bemerkung des Autors, die 10, 5. 6 vorbereitet.

<sup>2)</sup> Zur Topik s. meine Formgeschichte S. 45 ff. Die oft betonte Verwandtschaft mit der Jairus-Geschichte Mc 5, 40 beruht nur auf der Gemeinsamkeit der Topik, nicht auf Entlehnung; denn sie erstreckt sich gerade auf das Motiv der Nichtöffentlichkeit, das Lukas bei seiner Wiedergabe der Jairus-Geschichte Lk. 8, 53 weggelassen hat. Das Erfassen der Hand aber gehört in den Evangelien zur Technik des Wundervollzugs, hier dient es nur zum Aufrichten nach geschehenem Wunder. — Äußerst bezeichnend ist, daß Zeugen des sog. westlichen Textes die fehlende Topik ergänzt haben, indem sie in das Wunderwort den Namen Jesu hineinbrachten. Auch die ursprüngliche Äneas-Erzählung hat Topik enthalten s. die Erwähnung der 8 Jahre 9, 33.



angaben von ihr ab; Namensnennung, Charakterschilderung, Beweis ihrer Tugend durch die für die Witwen angefertigten Kleidungsstücke<sup>1)</sup>, vielleicht auch ihres Ansehns durch die ausdrückliche Erwähnung der Pflege des Leichnams — das alles ergibt eine Art Porträt, wie es den Paradigmen gerade fehlt. Wir haben es mit einer an Petrus und Tabitha persönlich interessierten „Legende“ zu tun; was an Geschichtlichem zugrunde liegt, läßt sich vom isolierten Einzelfall aus schwer ermitteln und soll auch nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Legende im Sinn einer an frommen Personen interessierten erbaulichen Erzählung ist auch die Geschichte von Cornelius 10, 1–11, 18; nur hat sie Lukas zu einer großen Komposition ausgeweitet, die das Recht der Heidenbefehrung dartun soll, also einem außerlegendaren Zweck dient. Die Befehrung eines „Gottfürchtenden“, also eines für den Juden relativ unanstößig gewordenen Heiden, ist zur Erörterung des Problems in seinem ganzen Ernst nicht besonders geeignet. Dazu kommt, daß diese Befehrungsgeschichte gar nichts von der Tischgemeinschaft zwischen dem jüdenchristlichen Apostel und dem nun Christ gewordenen „Gottfürchtenden“ sagt. Die Tischgemeinschaft aber ist es, auf die das Gesicht in 10, 9–16 den Petrus vorbereiten will. Also ist diese Vision kein Bestandteil der ursprünglichen Erzählung, dann aber auch nicht die Wiedergabe des Erlebnisses in 10, 27–29, die auch sonst empfindlich stört<sup>2)</sup>. Die Erzählung beginnt eindrucksvoll mit der im echten breiten Legendenstil vorgetragenen Vision des Cornelius, und ihr entspricht die Weisung des Geistes an Petrus (10, 17b–28 ohne den Anfang von 10, 19), die erst wenn das Gesicht des Petrus entfernt ist, zu ihrer vollen Bedeutung gelangt. Der lukianischen Bearbeitung entspricht und entspringt auch die Zeugenschaft anderer Christen und ihr Entsetzen über die Geistesbegabung der Heiden (10, 23. 45). Da endlich auch die Rede 10, 34–43 auf literarischer Erweiterung beruht, so war der Vorgang ursprünglich wohl so dargestellt, wie es 11, 15 vorausgesetzt wird: kaum hatte Petrus zu reden angefangen, so kam der Geist über die Hörer und sie sprachen in Zungen — ein Beweis, nicht für das Recht der Heidenmission, sondern für die Kraft

<sup>1)</sup> Der Vulgärtext ist doch wohl zu verstehen wie die alten Lateiner haben (Zahn, Forschungen IX S. 68): et ostendentes pallia et vestimenta quae faciebat illis Dorcas.

<sup>2)</sup> Nachdem der Centurio dem Apostel seine Verehrung erwiesen und Petrus diese abgelehnt hat, ist es an Cornelius, zu sagen, wie er zur Botschaft und zu dieser Begrüßung kommt: 10, 30 schließt sich also an 10, 26 an. Der vorliegende Text konstatiert erst das συνουσιεύ des Petrus mit Cornelius, läßt ihn dann eintreten (man sollte nach 10, 25 meinen, sie wären sich in der Tür begegnet) und sich alsbald rechtfertigen. Bezeichnend ist wieder, wie D u. a. die Nacht verdecken: Cornelius läuft, von einem Sklaven über des Apostels Annäherung an die Stadt verständigt, dem Petrus entgegen, d. h. sie treffen sich auf der Straße.

des Apostelworts, das kaum erklingen den Geist auf die Hörer herabzwingt. Diesem echten Legendenmotiv entspricht das Petruswort „kann man das Wasser dazu verweigern, daß diese Leute getauft werden?“ (da ja den Geist niemand hindern konnte, über sie zu kommen) — auch dies ursprünglich wohl ein Hinweis auf die selbsttätig wirkende Gotteskraft, aber nicht auf das Recht der Heidenbefehrung. Nun sollte die Taufe folgen. Aber dem Verf. liegt mehr an dem Verweilen des Petrus bei Cornelius (Tischgemeinschaft!) und an der Rechtfertigung des Vorgangs in Jerusalem. So ist uns der Schluß der Cornelius-Legende verloren gegangen.

An der Erzählung von dem Lahmen am Tempeltor 3, 1–10 fällt die Breite der Schilderung auf — der Gang zum Tempel wird durch die Gebetsstunde motiviert, das Tor, wohl das Nisanortor, wird mit einem uns sonst nicht erhaltenen populären Namen genannt, die Topik des Wunders wird ausführlich gegeben: lange Krankheit, Blick, Formel (mit dem „Namen“) und Geſte, die zusammen das Wunder bewirken, Beschreibung der Genesung, Erfolg — der Geheilte geht und kann sogar springen — und Konstatierung desselben, indem das Volk den Geheilten erkennt (vgl. Joh. 9, 8. 9). Erbauliche Momente treten nicht hervor<sup>1)</sup>, aber auch Interesse an den Personen fehlt; der Lahme wird nicht mit Namen genannt, Petrus tritt zurück und Johannes ist so sehr Statist, daß er schon aus Gründen der Wundertopik aus der Geschichte entfernt werden muß<sup>2)</sup>. Wir haben nicht eine Apostel-Legende im engeren Sinn, auch kein „Paradigma“, sondern den Erzählungstypus vor uns, den ich in den Evangelien als „Novelle“ bezeichnet habe. Zu ihm paßt auch der nicht irgend ein religiöses Motiv, sondern lediglich die Größe des Wunders betonende Abschluß 3, 10. Zu der literarischen Komposition der Rede- und Verhörszenen, die sein Werk sind, leitet der Autor dann mit dem Vers 3, 11 über, und bringt damit in Unkenntnis der Örtlichkeit einen Widerspruch in seinen Bericht: nach V. 8 sind die Helden der Geschichte im Tempel, d. h. im inneren Vorhof, nach V. 11 aber bei der Halle Salomos, d. h. an der östlichen Seite des äußeren Vorhofs<sup>3)</sup>.

Aus der unmittelbar vorhergehenden Pfingstgeschichte läßt sich

<sup>1)</sup> Wenn Schütz, Apostel und Jünger S. 40 eine erbauliche Pointe herausliest — die Gotteskraft soll als Erbe Jesu an die Apostel erwiesen werden —, so ist das nur möglich, weil er die Rede des Petrus 3, 12 ff. in die Geschichte mit einbezieht, also die Arbeit des Autors nicht von der Tradition trennt. Im übrigen hat seine Charakteristik der Erzählung als einer üblichen Wundergeschichte zweifellos das Richtige getroffen.

<sup>2)</sup> Die wunderwirkende gegenseitige Fixierung mit den Augen V. 4. 5 ist natürlich nur zwischen zwei, nicht zwischen drei Personen denkbar.

<sup>3)</sup> Wieder haben D und Altlateiner die Nacht beseitigt, indem sie die Apostel mit dem Geheilten aus dem Tempel gehen lassen.

übrigens, soviel ich sehe, nicht ohne weiteres eine geformte Tradition herausarbeiten; denn der Anteil des Autors ist beträchtlich und tritt nicht nur in der Predigt, sondern wohl auch in dem berühmten Völkerkatalog 2, 9–11 zutage. Andererseits ist die Gefahr, daß sachkritische Bedenken die Stilkritik verführen, hier besonders groß<sup>1)</sup>, sodaß sich die Erzählung zunächst nicht zur Illustration des stilkritischen Verfahrens eignet.

Dagegen ist die Befehrung des Eunuchen 8, 26–39 wieder im echten Legendenton erzählt und im Ganzen auch ohne literarische Verbrämung erhalten. Der Engel des Herrn weist Philippus auf die einsame Straße<sup>2)</sup>; der Geist leitet ihn zum Wagen des Eunuchen, der Geist entrückt ihn wieder. Etwas Geheimnisvolles liegt über der ganzen Begebenheit; der Verf. der Acta freilich hat diesen Charakter gestört, indem er um der Verbindung mit 21, 8 willen dem Leser in einem pragmatischen Nachtrag 8, 40 den Aufenthalt des Philippus enthüllt. Der Eunuch ist wohl als „gottfürchtender Heide“ gedacht und wird nicht durch eine Vision, sondern durch Bibellektüre auf die Predigt vorbereitet. Ohne literarische Ausführung wird von der Predigt nur das Thema genannt; ohne kirchenrechtliche oder dogmatische Weiterungen, wie sie erst der später eingedrungene Vers 8, 37 enthält, wird die Taufe vollzogen. Erbaulichem Interesse dient die Anführung der Bibelstelle, persönlichem die Angabe der Stellung des Eunuchen. Aus der Mischung von Erbaulichem, Persönlichem und Wunderbarem erwächst der echte Legendestil.

Ein „frommes“ Interesse an Nebenpersonen spricht auch aus der Erzählung von Ananias und Sapphira 5, 1–11. Lukas hat sie als Beleg seines Sammelberichts 4, 32–35 verwendet und sie mit ihm durch die Notiz über Barnabas verbunden; in Wahrheit hebt sie ganz selbständig an und schließt mit dem Bericht über den Erfolg des göttlichen Strafgerichts. Man merkt, wie der Tod der Beiden aufgefaßt werden soll: hütet euch vor gleicher Sünde; Gott sieht alles und macht seinen Apostel heilssüchtig! Dem drohenden Schluß entspricht die drohende Haltung des seherischen Apostels; und auch die biblisch klingende Wendung von den Füßen der Begrabenden (vgl. Jes. 52, 7) soll den frommen Schauer mehren. Fromme Wißbegier aber erfährt die Namen der Sünder und einige Einzelheiten vom Begräbnis. Von der Topik der Wundergeschichten, etwa vom Gebrauch einer der üblichen

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Karl Ludwig Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis S. 23f.

<sup>2)</sup> So ist das vielumstrittene ἐρημος 8, 26 wohl zu deuten; ob die Straße in Wirklichkeit „wüste“ ist, darf man nicht fragen; als Schauplatz der Legende soll sie menschenleer und öde sein, und Philippus kommt nur durch besonderen göttlichen Befehl dahin.



Verfluchungs-Formeln, spüren wir nichts. Auch hier wird man von Legende sprechen dürfen.

Die anderen Bannungs-Geschichten sind problematischer. In der Erzählung von Elmas 13,8–12 ist der Schluß im Stil der Tradition erhalten. Die Technik des Wunders ist betont; Blick des vom Geist erfüllten Apostels, Scheltwort und Bannfluch bewirken die plötzliche Blendung, die mit dem Herumtappen des Bestraften anschaulich beschrieben wird. Auch die Wirkung des Wunders kommt zur Geltung: der Prokonsul bekennt sich zum Christentum<sup>1)</sup>. Aber der Anfang der Erzählung ist nicht so erhalten, wie wir ihn in einer geformten Tradition voraussetzen müßten. Jede deutliche Situationsangabe fehlt; das blasse „er leistete ihnen Widerstand“ ist doch nicht der Anfang einer so ausführlichen Wundergeschichte. Sodann gehört Barnabas in die Geschichte offenbar nicht hinein, da seiner nachher nicht mehr gedacht wird. Ferner können die Verse 13,6 und 13,8 nur mit Mühe einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Namen des Magiers herbeiführen; hier kreuzen sich offenbar mehrere Überlieferungen. Und dasselbe gilt endlich auch vom Anfang der Darstellung: die eine Erzählung „sie trafen auf einen Magier“ steht mit der anderen „der Prokonsul ließ sie rufen“ in Konkurrenz. Hier hat der Autor eingegriffen – und darum läßt sich auch nicht sagen, in welchem Maß das religiöse, in welchem das persönliche und das novellistische Element die ursprüngliche Erzählung beherrscht haben.

Noch schwerer ist die Art der Tradition in der Erzählung von Simon dem Magier 8,9–24 zu erschließen. Der Zauberer wird in unserem Text mit einer nachholenden Bemerkung in die Philippus-Erzählung eingefügt, die zweifellos vom Autor stammt<sup>2)</sup>. Da also Philippus vorausgesetzt wird, so wissen wir nicht, wie er ursprünglich in die Erzählung hineinkam; sein erstes Auftreten in ihr ist heute wohl durch die Verse 8,11.12 verdeckt, die dem Leser auffallen, weil sie schon Gesagtes wiederholen. Daß weiter die Mitte der Erzählung durch den Autor zerprengt ist, der das apostolische Bestätigungsrecht zur Geltung bringen wollte und deshalb Petrus und Johannes einfügte, ist längst erkannt<sup>3)</sup>. Ursprünglich hat Simon wohl von Philippus

1) Die Sparsamkeit des Ausdrucks – *πιστεύειν* ohne Zusatz und ohne Erwähnung der Taufe – bestimmt Zahn im Kommentar dazu, den ganzen Vorgang nicht auf einen Befehrsungs-, sondern nur auf einen Achtungserfolg zu deuten. Aber wenn die Erzählung nicht so von der Befehrsung spricht wie Lukas sonst, so zeigt sich darin eben die Art der ursprünglich isolierten Tradition.

2) 8,5–8 ist eine Art Sammelbericht, ohne Situation und ohne individuellen Inhalt, dazu mit dem iulianischen Motiv der Freude (13,52; 15,3) am Schluß. Mit *προβήκαμεν* wird Simons Tätigkeit nachholend eingeführt.

3) Vgl. Ed. Schwarz, Gött. Nachr. 1907, 279 A. 3, Preuschen 3. St., Wellhausen, Krit. Analyse d. Apg. S. 15.

selbst die Gabe des Wundertuns um Geld erbeten und ist von diesem abgewiesen worden. Aber auch diese Abweisung entbehrt in unserem Text der Pointe, da sie in halber Bannung und halber Reue ergebnislos verläuft<sup>1)</sup>. Es ist möglich, daß der Autor bereits andere Sagen von Simon kannte und ihnen zulieb ein Strafgericht an Simon — etwa wie das von Elymas erzählte — zu einer bloßen Drohung abschwächte.

Eine Sonderstellung unter den Wundergeschichten der Acta nimmt die Erzählung von der Erweckung des Eutychus 20, 7–12 ein, die man nur unter völliger Nichtachtung stilistischer Gesichtspunkte mit der Tabitha-Legende parallelisieren kann. Lukas hat sie mit dem Itinerar verwoben; das meiste in V. 7 und vielleicht der ganze V. 11 gehen wohl auf seine Bearbeitung zurück<sup>2)</sup>. Im übrigen ist die Haltung der Erzählung so profan wie möglich. Das zeigt sich vor allem an der rationalisierten Wunderbeschreibung. Man sollte erwarten, daß Eutychus nach seinem Fenstersturz tot wäre, dann würde alles Folgende ein großes Wunder sein. Aber die Wunderfrage läßt der Erzähler offen: „er ward als tot aufgehoben.“ Paulus wirft sich auf ihn und umfängt ihn — ob es geschieht, um die Seele zu bannen oder um den Bewußtlosen zu untersuchen, bleibt ebenso in der Schwebe, wie das andere, ob Paulus als Wundertäter versichert oder als Arzt diagnostiziert: „sein Leben ist noch in ihm.“ Wenn Jesus von der Tochter des Jairus sagt: „das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft“, so liegt bewußter Doppelsinn in seinem Wort, und der gläubige Hörer versteht ahnend, was die ungläubigen Zeugen verlachen (Mk. 5, 39. 40). Hier dagegen ist es die Erzählung, nicht die Rede, die doppelsinnig sein will, und der skeptische Leser soll sich gerade dadurch angezogen fühlen, daß ihm die Tatsache unaufgeklärt berichtet wird: „sie führten den Knaben lebend herbei.“ Der Erzähler könnte schließen, wie Philostratus den Bericht über die Erweckung des römischen Mädchens durch Apollonius von Tyana (Vita Apollonii IV 45): „ob er einen Lebensfunken in ihr fand, der den Ärzten unbemerkt geblieben war, . . . oder ob er das erloschene Leben wieder ansachte und zurückrief, dies zu er-

<sup>1)</sup> Nach V. 24 würde man annehmen, daß eine Verfluchung nachdrücklichster Art vorangegangen wäre. Statt dessen lesen wir eine Strafpredigt mit einer verhältnismäßig milden Verwünschung am Anfang. D weiß auch hier Rat; er schließt „er ließ nicht ab zu weinen“.

<sup>2)</sup> In V. 7 wie in V. 9 wird die Länge der Rede betont; von den beiden Stellen erweist sich V. 7 als der Störenfried, weil er zu V. 8 in gar keinem Verhältnis steht. V. 11 bringt mit οὐτως ἐγγλθεν eine exegetisch recht schwierige Wegnahme der Abreise; offenbar gehört V. 12 unmittelbar an V. 10 heran. Dann wird man aber auch mißtrauisch gegen die gottesdienstlichen Angaben in V. 7; auch sie gehören wohl zur christlichen Verbrämung. Wenn man annimmt, daß bereits Christen vor Lukas diese Anekdote auf Paulus übertragen hatten, so ist natürlich die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß ein Teil dieser Verbrämung auf sie und nicht erst auf den Autor der Acta zurückgeht.

mitteln ist nicht nur mir, sondern auch den Augenzeugen unmöglich.“ Dem profanen Schluß entspricht der profane Apparat der Erzählung, zu dem in irgend einem Sinn auch die Lampen im Gemach gehören<sup>1)</sup>: nur das Zustandekommen des Unfalls und die Höhe des Sturzes wird geschildert, kein irgendwie erbauliches Motiv spielt hinein, weder wird Gebet vor der Belegung, noch Lob Gottes nachher erwähnt. „Sie wurden nicht wenig getröstet“ schließt das Ganze; der Bestürzung folgt nun die Beruhigung. Dieser unerbauliche Stil geht keinesfalls auf den Autor zurück; er hat ja gerade mit der Rahmung der Geschichte ein wenig Christentum an sie herangebracht, und er hat ja wohl auch die Begebenheit als ein Wunder (und nicht als eine gute Diagnose) des Paulus aufgefaßt. Es handelt sich also ursprünglich um eine profane Anekdote, wahrscheinlich mit einem Unterton von Komik. Obwohl das Gemach hell erleuchtet war, schloß der Jüngling ein; die Länge der Rede war daran schuld! Der Redner aber machte gut, was er angerichtet; wie's ihm gelang, steht dahin. Daß literarisch gebildete Christen in diesem Stil von einer Tat des Paulus erzählt haben, ist nicht gerade wahrscheinlich. Eher möchte ich annehmen, daß man eine geläufige Anekdote auf Paulus übertragen hatte, Lukas sie so vorfand und in seinen Zusammenhang einfügte.

Sie ist nicht das einzige „profane“ Stück in der Apostelgeschichte. Denn die Anekdote von den Söhnen des Skeuas 19, 14–16 ist eine Geschichte, die der Unterhaltung und keinerlei religiösem oder persönlichem Interesse dient. Von unberechtigten Egozisten, die den echten bloß eine Formel abgelauscht haben, läßt sich der böse Geist nicht austreiben — dies ist der Sinn der nicht ohne Komik vorgetragenen Erzählung. Ob die mißbrauchte Formel von jeher eine christliche war, läßt sich nicht entscheiden, denn die Anekdote ist in einen Sammelbericht 19, 11–13. 17–19 eingebettet, und so ist uns ihr Anfang verloren gegangen. Es fehlt also die Situationsschilderung, und wir hören erst am Ende und ziemlich überraschend von dem Haus, in dem die Geschichte spielt. Selbst wenn die Beschwörungsformel von Anfang an christlich gewesen sein sollte, so sind es doch nicht christliche Interessen, welche die Erzählung geformt haben.

Nichtchristlicher Herkunft ist auch die Erzählung vom Tode des Herodes 12, 20–23. Zwar ist ihre Pointe von einem Gedanken getragen, der christlich sein könnte: wer sich selbst zum Gott macht, den

<sup>1)</sup> Das Motiv berührt nach V. 7 eigentümlich und steht völlig isoliert, muß also wohl aus der ursprünglichen Form der Tradition stammen. Dann ist apologetisches Verständnis — als Beweis, daß die Christen bei der Eucharistie nicht Unzucht treiben — ausgeschlossen, es muß vielmehr eine Beziehung zum Hauptmotiv vorliegen: trotzdem die Lampen brannten, schloß er ein (schwerlich: weil sie rauchten, setzte er sich ans Fenster — so Zehn).



trifft Gottes Gericht; aber wir wissen aus Josephus Antiquit. XIX 8,2, daß eine Anekdote mit gleicher Pointe auch in jüdischen Kreisen umlief. Der Vergleich zwischen beiden Formen — A(cta) und J(osephus) — ist lehrreich. J hat eine novellistischere und religionsgeschichtlich recht interessante Motivierung der Vergötterung: die Strahlen der aufgehenden Sonne lassen das Silbergewand des Königs erglänzen, und dieser Vorgang wird von höfischen Schmeichlern offenbar als der Lichtglanz einer Epiphanie gedeutet. A hat dafür die Motivierung in einer historischen Episode, dem Konflikt zwischen Herodes und den Bewohnern von Tyrus und Sidon. Allein diese Motivierung ist von Lukas abgefürzt und dadurch undeutlich gemacht. Das Einsetzen der Tradition merkt man deutlich aus dem nicht völlig geglückten und dem Leser auffälligen Übergang vom Zuständlichen zur individuellen Erzählung in 12,20<sup>1)</sup> — es ist dieselbe Beobachtung, die wir schon an der Elymas-Geschichte und der von den Söhnen des Steuas gemacht haben. Ursprünglich ist natürlich der Grund des Streites erzählt worden und weiter, wie Herodes ihn in einer Rede zu schlichten wußte, die dann jenen vergötternden Zuruf veranlaßte. Das Strafgericht wird in A — ganz naiv — als unmittelbare Folge erzählt und in biblisch-frommem Ton: „alsbald schlug ihn ein Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gegeben hatte.“ Bei J ist die augenblickliche Wirkung ein Prodigium: Herodes sieht einen Uhu über sich sitzen und zugleich beginnen die Schmerzen der Todeskrankheit. J ist fabelhafter, aber auch profaner, A hat einen historischen Anknüpfungspunkt, ist aber auch naiver und wundergläubiger erzählt. Da das Ganze mit dem Ethos des Vergeltungsglaubens und einem frommen Abscheu vor Menschenvergötterung zusammenhängt, so wird man A, d. h. die durch die Acta bezeugte Form, für ursprünglicher als J halten<sup>2)</sup> und das Ganze für eine jüdische Legende ansehen dürfen.

<sup>1)</sup> V. 20 schildert zunächst etwas Allgemeines: ἦν θυμομαχῶν, mit παῖσιν sind wir schon bei einem bestimmten Vorkommnis, das ursprünglich sicher mit der Angabe des Streitobjekts motiviert war; die Erwähnung des Blautus geht vollends ins Einzelne. Wenn wir den Streitgrund nicht wissen, können wir natürlich auch ἐδημιουργεῖν V. 21 nicht verstehen; die Rede hat den Streit beigelegt. Es ist äußerst bezeichnend für D und andere Zeugen des westlichen Textes, daß sie diesem Mangel abhelfen. Aber sie ergänzen nachträglich in V. 22 καταλλαγέντος δὲ αὐτοῦ τοῖς Τυρίοις (D, andere ähnlich), statt in V. 21 vom Streit und seiner Schlichtung zu erzählen — ein Beweis, daß hier Korrektur des unverständlichen Vulgärtextes vorliegt, nicht ursprünglichere Überlieferung!

<sup>2)</sup> Wenn J von A abhängig wäre (Sahn, Forschungen IX 236 ff.), so würde es sich nur um die Anekdoten, nicht um die Bücher handeln. Aber auch jene stehen wohl in keinem direkten Verhältnis zu einander. Denn die Annahme, daß man aus dem ἄγγελος κυρίου, der die Strafe vollzieht, den Uhu gemacht habe, der sie ankündigt, und daß deshalb Josephus (ob auch seine Quelle?) den Uhu ἄγγελος κακῶν genannt hätte, ist doch kaum glaublich. Wenn andererseits Schütz, Apostel

Das Apotheosen-Motiv erinnert an die Malta-Anekdote 28, 1–6. Dieses Erlebnis des Paulus wie das folgende Heilungswunder sind in einer schriftstellerischen Bearbeitung erhalten (s. o. S. 33), die stilkritische Schlüsse nicht ohne weiteres zuläßt. Die erste Anekdote hat auch ein befremdliches Ende. Eine urchristliche Erzählung von Paulus wird niemals das Motiv der Apotheose als Pointe zum Preise des Apostels gebracht haben, ohne eine Korrektur hinzuzufügen. Das sieht man deutlich an der Erzählung aus *Enstira* 14, 8–18, die, wie ich oben (S. 32) gezeigt habe, in den Reisebericht eingefügt wurde und die, wie leicht zu sehen, an ihrem Ende von Lukas durch eine Ansprache erweitert und dabei wohl in ihrer Pointe abgeschwächt worden ist. Denn die Erzählung kann nicht damit schließen, daß die Apostel das Volk „kaum abhalten“, ihnen zu opfern<sup>1)</sup>. Wahrscheinlich gelang die Überredung ursprünglich nicht, sondern die Leute wurden böswillig und griffen die Apostel an. Das hätte Lukas dann dem Folgenden zulieb abgeschwächt. Von diesem unpointierten Schluß abgesehen, herrscht der Legendenstil. Die Topik der Wundererzählung ist unaufdringlich gegeben in einem Zug aus der Krankengeschichte, dem wundertätigen Blick, der Heilungsformel und dem Beifall der Menge, das fromme Element tritt in der Erwähnung des Glaubens hervor<sup>2)</sup> sowie in der Pointe mit ihrer Verwerfung der heidnischen Apotheose, das persönliche Interesse in den Angaben über Barnabas und Paulus als Zeus und Hermes<sup>3)</sup>. Alles ist auf das Hauptmotiv – Ablehnung der göttlichen Ehre – zu-

und Jünger 63 als bezeichnenden Unterschied zwischen J und A anführt, daß der Christ den Engel des Herrn dort walten läßt, wo nach dem jüdischen Historiker die Männer mit Weibern und Kindern in Klagen ausbrechen, so wäre doch wieder zu fragen, ob dieser Zug bei J nicht überhaupt erst vom Schriftsteller aus pragmatischen Gründen eingefügt wurde; in diesem Fall käme er für die Unterscheidung der beiden Traditionen gar nicht in Betracht.

<sup>1)</sup> Wieder bemüht sich der abendländische Text, die Nächte möglichst zu verdecken. Er hat V. 7 einen besseren Übergang vom Itinerar zur Geschichte „aber P. und B. verweilten in *Enstira*“; er hat auch einen besseren Schluß, indem er am Ende von V. 18 die Menge nach Haus gehen läßt. Auch das ist natürlich nur ein Notbehelf; die Pointierung fehlt hier ebenso wie im Vulgärtext.

<sup>2)</sup> Abendländische Zeugen haben dieses Interesse noch besser gewahrt: einige beschreiben die Gottesfurcht des Lahmen oder sie erzählen, daß er Paulus gern hörte, einer sogar, der lat. *Gigas*, daß er zum Glauben kam; sodann enthält die Heilungsformel den Namen Jesu. Das alles könnte als Rest des ursprünglichen Legendenstils gelten; aber die große Mannigfaltigkeit der Varianten zeigt doch, daß es sich um verschiedene Ergänzungen handelt, die durch V. 9 *Εχει πιστιν* veranlaßt wurden.

<sup>3)</sup> In dem Hervortreten des frommen wie des persönlichen Elements liegt der Unterschied dieser Heilungsgeschichte von der in Kap. 3 erzählten aus Jerusalem. Es ist der typische Unterschied der „Legende“ von der „Novelle“; und es scheint mir ein Rückfall in eine überholte Betrachtungsweise zu sein, wenn Schütz, Apostel und Jünger 50f. hier die Fragestellung „primär oder sekundär“ anwendet.

geschnitten; darum muß dies für älter gelten, als die Predigtworte, in die Lukas es gekleidet hat.

Noch unbezweifelbarer ist der Legendenstil in der Geschichte von der Befreiung des Petrus 12,5–17. Ja, es scheint, daß diese Überlieferung von Lukas fast ohne Zutat so erhalten ist, wie sie als Einzelgeschichte unter den Christen umlief. Vor allem wäre der Schluß „er ging an einen anderen Ort“ rätselhaft, wenn er nicht ursprünglich am Ende einer selbständigen Erzählung gestanden hätte, die sich für weitere Reisen des Petrus nicht interessiert. Auch die Erwähnung des Johannes Markus V. 12 sieht nicht so aus, als wollte hier ein pragmatisierender Schriftsteller seinen Lesern die erste Bekanntschaft mit einer immerhin wichtigen Nebenperson vermitteln — wie anders wird Barnabas 4,36 eingeführt! —, sondern erklärt sich daraus, daß die alte Geschichte den Markus ebenso ohne weiteres voraussetzt wie nachher Jakobus den Gerechten, der auch in den Acta bisher noch nicht aufgetreten ist. Am Anfang stammt wohl die Erwähnung der betenden Gemeinde von Lukas, denn in V. 12. 17 zeigt sich gerade, daß die ganze Gemeinde nicht versammelt ist. Den Anfang der Erzählung aber bildet V. 5a. Lukas hat die Begebenheit historisch eingebettet, nicht nur indem er eine Schlußbemerkung über Herodes anfügte 12,18. 19, sondern vor allem, indem er eine Nachricht über die Christenverfolgung voranstellte und mit einer Notiz über den militärischen Bewachungsdienst V. 4 die Angaben der Geschichte über die Wachen und die Soldaten vorbereitete. Durch diese Rahmung entstanden Dubletten; so kommt es, daß unser Text zweimal vom Gefängnis und zweimal von der Absicht der Vorführung erzählt. Die Erzählung selbst aber ist eine besondere Kostbarkeit unter den Legenden der Acta, an Reinheit des Stils wohl nur der Tabitha- und der Eunuchen-Geschichte vergleichbar, an Schönheit der Darstellung auch ihnen überlegen. Das Wunder wird mit der Selbstverständlichkeit des unbedingten Glaubens erzählt, aber zugleich mit der Scheu frommer Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis betrachtet: der Engel tritt ein, von Lichtglanz umstrahlt, die Ketten fallen ab, das Tor öffnet sich von selbst, aber noch glaubt Petrus an eine visionäre Entrückung; der Wirklichkeit wird er erst inne, als er vom Engel allein gelassen auf der Straße steht. Und noch weiterhin umfängen den Leser die Schauer des Geheimnisses: die Fassungslosigkeit der Magd, der Unglaube der Christen<sup>1)</sup>, und das

<sup>1)</sup> Sie meinen schließlich, der Engel des Petrus stehe draußen. Obwohl die Magd den Apostel nicht gesehen hat, sehen die Versammelten doch offenbar voraus, daß der, von dem sie reden, in Stimme und Gestalt dem Petrus gleiche. Es tritt dabei also zum ersten Mal im Urchristentum der religionsgeschichtlich sehr bedeutsame Glaube zutage, daß der Engel in Gestalt seines menschlichen Schutzbefohlenen erscheine. Weiteres siehe in meinem Hermas-Kommentar (Ergänzungsband des Handbuchs 3. A. T.), im Exkurs zu Vis. V, 7.



stumme Schweigegebot des eben noch vom Engel berührten Apostels, der, als wäre er noch nicht völlig wieder der Ihre, aus der Mitte der Brüder davon geht. Dazu das Interesse an allem Einzelnen, an dem Weg aus dem Gefängnis<sup>1)</sup>, dem Haus, in das Petrus ging, ja dem Namen der Magd — eine echte, von frommer Empfindung getragene, aber auch fromme Wißbegier befriedigende Legende!<sup>2)</sup>

Die Geschichte von der Befreiung des Paulus und Silas in Philippi 16, 25—34 erweist sich als eine selbständige Legende, die sich ohne weiteres aus dem Zusammenhang lösen läßt. Denn es befremdet den Leser unseres Textes, daß bei der Freilassung der Apostel 16, 35—40, die doch ausführlich genug erzählt ist, des furchtbaren Erdbebens mit keinem Wort gedacht wird. Anscheinend hat das Itinerar nur die Verhaftung und die Entlassung (ohne weitere Begründung) sowie das Verlangen des Paulus nach voller Rehabilitierung gemeldet. Die Erzählung vom Erdbeben ist demnach in das Itinerar eingeschoben, aber ohne mit ihm sachlich verbunden zu werden<sup>3)</sup>. Der Faden der Wundergeschichte beginnt mit der Schilderung des mitternächtigen Lobpreises V. 25. Eine Einleitung dazu läßt sich nicht rekonstruieren, denn im vorhergehenden Verse könnte die Beschreibung der Haftart ebenso wie in 12, 4 vom Schriftsteller stammen und an V. 23 hat das Itinerar sicher seinen Anteil. Am Ende der Erzählung aber hat offenbar der Autor eingegriffen, indem er V. 32 die Predigt und V. 33 die Taufe einschob und dadurch die zeitliche und sachliche Folge der Handlungen vollständig in Verwirrung brachte<sup>4)</sup>. Man wird durch diese Beobachtung mißtrauisch gegen die ganze Befehrungspointe überhaupt. Aber wohl mit Unrecht; der Dialog 16, 30. 31 haftet zu fest in dem Ganzen, um herausgelöst zu werden. Und wenn die Erzählung etwa damit schloß, daß der Gefängniswärter samt seinem

<sup>1)</sup> Die berühmten 7 Stufen, die D V. 10 nennt, könnten an und für sich ursprünglich sein. Aber wer so ausführlich erzählte, hätte im Folgenden auch die Straße genannt. Also kommen die Stufen doch wohl auf Rechnung des vielwissenden Bearbeiters, dem der D-Text so manches verdankt.

<sup>2)</sup> Der Umstand, daß hier wahrscheinlich ein altes Wundermotiv oder vielleicht mehrere solche verwendet werden (s. vor allem Euripides Bakchen 432—644, Weiteres bei Schüz, Apostel und Jünger 51f.), zeigt gerade, in welchem Grade das Ethos einer Erzählung von ihrem Stil abhängt.

<sup>3)</sup> Wieder beseitigt der abendländische Text alle Mängel: nach ihm kommen V. 35 die Strategen „im Gedanken an das Erdbeben“ zu dem Entlassungsbeschuß und in V. 39 bekennen sie „wir wußten nicht, daß ihr Gerechte seid“ — auch das ist eine Anspielung auf das Geschickene, wie es Ephraim nach der armenischen Catene auch verstanden hat (Zahn, Forschungen IX S. 303 Apparat).

<sup>4)</sup> V. 32 predigen die Apostel bereits dem Gefängniswärter und den Seinen; dann erst nimmt er sie V. 33 mit sich und wäscht sie! Nun folgt die Taufe des Wärters und seiner Familie, aber erst danach V. 34 führt er die Gefangenen hinauf in sein Haus! Alles wird verständlich, wenn man Predigt und Taufe ausläßt.

Hause gläubig wurde, so konnte gerade dies für Lukas der Anlaß werden, Predigt und Taufe als Etappen des Befehrungsprozesses einzufügen<sup>1)</sup>. Was wir nun als Tradition erkennen, weist die Züge der Legende auf: ein naiv vorgetragenes Wunder, lediglich mit Rücksicht auf die Hauptpersonen erzählt; kein Grübeln darüber, daß die andern Gefangenen entfliehen können, oder über die Fragen, woher Paulus im Dunklen weiß, was der Wärter tun will, und woher dieser erfahren hat, daß das Erdbeben die Apostel angeht. Die frommen Helden der Geschichte stehen selbstverständlich im Mittelpunkt des Geschehens, darum wendet sich der Gefängniswärter auch gleich an sie, die er jetzt „ihr Herren“ anredet. Auch das fromme Interesse wird gewahrt: die Christen loben auch im Gefängnis Gott, und das Wunder sprengt nicht nur die Fesseln der Apostel, sondern wandelt auch den Sinn des Heiden. Ausführlich wird sein frommer Eifer geschildert: er nimmt sie mit sich, wäscht ihre Striemen, führt sie in sein Haus und lädt sie zu Tisch. Der Leser soll mit Genugtuung empfinden, daß alles Unrecht durch die Verehrung eines Befehrten wieder gut gemacht wird.

Damit ist, soviel ich sehe, die Reihe der kleineren Einheiten erschöpft, die sich mit stilkritischen Argumenten und ohne umständlichere Untersuchung aus dem Text der Apostelgeschichte auslösen lassen. Denn das Martyrium des Stephanus, an das man noch denken könnte, erfordert eine besondere Würdigung, die hier zu weit führen würde. Dieses älteste christliche Martyrium läßt sich nicht untersuchen, ohne daß das II. und IV. Makkabäerbuch, die altchristlichen Martyrien Jakobus des Gerechten und Polkarpus sowie vor allem die Leidensgeschichte Jesu in Betracht gezogen werden. Dann erst wird der literarischen Art dieses Berichtes ihr volles Recht.

Hier sollte nur an den einfachsten Beispielen der Versuch gemacht werden, der Überlieferung näher zu kommen, die der Autor der *Acta* benutzte. Es galt zuerst die schriftstellerische Leistung des Verfassers im Großen abzugrenzen und einzuschätzen, sodann aber die wichtigsten und

<sup>1)</sup> Daß der Autor das Bestreben hatte, die Taufe — wo sie etwa in der alten Überlieferung nicht erwähnt war — hineinzubringen, das scheint sich auch an einem anderen Stück dieser Tradition zu erweisen, an der Befehrungsgeschichte Sauls 9, 1 ff. Die Taufe wird hier V. 18 genannt; vorher heißt es „er ward wieder sehend“, nachher „er nahm Speise zu sich und kam zu Kräften“. Diese Stadien der physischen Erholung gehörten doch wohl ursprünglich zusammen, und Lukas fügte die Taufe an diese Stelle ein, um sie als innere „Erleuchtung“ mit der äußeren zu parallelisieren und um sie an den Abschluß des Fastens zu stellen. Aber mit der körperlichen Genesung kann andererseits die alte Erzählung kaum geschlossen haben. Es zeigt sich vielmehr deutlich, daß der Verfasser bemüht ist, die Geschichte in seine Komposition zu verflechten. Die Analyse bietet darum größere Schwierigkeiten und scheint mir außerdem die Berücksichtigung von Act. 22 und 26 zu erheischen. Sie mag darum vorläufig zurückgestellt werden.

geeignetsten der Geschichten, die er mitteilt, stilkritisch zu analysieren, d. h. aus ihrem inneren Rhythmus, ihrem Pathos und ihrem Ethos ihre Eigenart und ihr Wesensgesetz zu erschließen. Daß von solcher Arbeit nicht nur die Literaturgeschichte, sondern auch die Interpretation dieser ältesten Apostel-Geschichten Gewinn hat, hoffe ich gezeigt zu haben.

Nach der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit all dieser Erzählungen habe ich dabei absichtlich nicht gefragt; denn mit der Zuteilung zu den Gattungen „Legende“, „Novelle“ oder „Anekdote“ ist nur über den Vortrag des Erzählers, nicht über die Wirklichkeit des Erzählten das Urteil gesprochen. Aber wenigstens soviel darf als Ergebnis dieses analytischen Versuchs gebucht werden: daß in der Apostel-Geschichte die Frage der historischen Zuverlässigkeit je nach den einzelnen Teilen verschieden zu beurteilen ist, anders dort, wo der Autor das Itinerar benutzte, als dort, wo er nur durch Sammelberichte verschiedene Traditionen verband, anders bei den Legenden als bei den literarischen Reden, aber auch wieder verschiedenartig bei den einzelnen Legenden im Vergleich mit einander. Alle diese Fragen können erst entschieden werden, nachdem die Stilkritik ihr Werk getan hat; wer jene Probleme vorzeitig lösen will, gefährdet noch mehr als die Reinheit der stilkritischen Methode, er trübt sich das Verständnis der Geschichten, die innerlich den Problemen der Geschichtswissenschaft so welkenfern sind. Und nur wenn man erst einmal absieht von dem, was wir als Fragen an diese Erzählungen heranbringen, lernt man lauschen auf das, was die Erzähler zu sagen haben.



# Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte.

Von Karl Ludwig Schmidt in Gießen.

Inhalt.	Seite
A. Darstellung und Kritik der bisherigen Versuche, die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte zu bestimmen . .	51
1. Griechische Biographie-Literatur: Philosophen-Viten; Diogenes Laertius; zeitgenössische Geschichtsschreibung; Xenophons Memorabilien (Jesús und Sokrates, Justin und die Evangelien, Papias und die Evangelien, Justin und Papias); peripatetische und alexandrinische Biographie. . . . .	51
2. Judentum und Griechentum. Aramäische Volksbücher; Antike und moderne Orientalia; Rabbinica; Alttestamentliches . . . . .	62
3. Kleineliteratur aus verschiedenen Zeiten und Völkern . . . . .	68
4. Analogie, nicht Genealogie. Evangelien und jüdische Apokalypstik? .	75
B. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte . . . . .	76
1. Die literarische Entwicklung der nichtkanonischen Apostelgeschichten, (literarischen) Heiligenleben und Märtyrerkraften; die Leidensgeschichte Jesu; Evangelien und Kanonbildung . . . . .	76
2. Evangelien und Biographie: Stoffanordnung, Porträt; die Frage nach dem Wahrheitsgehalt . . . . .	79
3. Die Grenze zwischen Hochliteratur und Kleineliteratur: Die Evangelien und die Apollonius-Vita des Philostratus . . . . .	81
4. Einfache Fälle der Volksbiographie: Littérature orale . . . . .	85
5. Methodologisches: Literaturkritik und Stilkritik (Formgeschichte) . . .	86
6. Die Vielgestaltigkeit des Rahmens der Geschichte Jesu. Anekdotenüberlieferung . . . . .	90
7. Deutsche Volksbücher: Doktor Faust . . . . .	91
8. Heiligenlegenden . . . . .	99
9. Altchristliche Mönchsgeschichten: Historia Monachorum und Historia Lausiaca; Apophthegmata Patrum . . . . .	102
10. Die Franziskuslegende . . . . .	106
11. Goethe und die Rochuslegende; Martin Buber und die hassidische Legende vom großen Maggid . . . . .	111
12. Der kultische Charakter von Heiligenlegenden, Apophthegmata Patrum, Evangelien. . . . .	114
Schluß: Zum Problem des literarischen Charakters der Evangelien. Die religionsgeschichtliche und theologische Frage . . . . .	124

## A.

Es fehlt nicht an Versuchen, die Evangelien vom Standpunkt der allgemeinen Literaturgeschichte im Zusammenhang der Weltliteratur zu betrachten. Ich führe im folgenden hierher gehörende Urteile, soweit sie wichtig sind oder für wichtig gehalten werden, an und nehme so- gleich kritisch Stellung.

1. Begreiflicherweise erfreut sich der Vergleich der Evangelien mit der ungefähr gleichzeitigen griechischen Biographie-Literatur einer besonderen Beliebtheit. Die ausführlichste Behandlung hat hier der Amerikaner Clyde Weber Potaw<sup>1)</sup> gegeben. Die sehr breite Darstellung, die durch keine Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur belastet ist und deshalb am besten von mir vorweggenommen wird, hat einen richtigen Ausgangspunkt, bietet eine ganze Anzahl guter Beobachtungen, hält aber schließlich nicht das, was sie verspricht, da vieles zu allgemein, manches auch irreführend ist. Selbstverständlich ist der Satz richtig, daß die Evangelien sich als brief, special and popular writings stark abheben von der uns gemeinhin bekannten gleichzeitigen Hochliteratur. Als writings of the people, by the people and for the people gehören sie weder zur Geschichts- noch zur Philosophie-Literatur. Da sie aber in irgend einem Sinne Biographie bieten, gilt es, sich das Wesen der damaligen Biographien klar zu machen. Nach der Meinung des Verfassers gibt es zwei Biographietypen: die ergäht ohne persönlichen Einschlag arbeitende historische Biographie und die praktisch, insbesondere pädagogisch eingestellte volkstümliche Biographie. Der letzteren ist die Verherrlichung des geschilderten Helden eigentümlich. Diese Darstellungsart lag überhaupt dem Altertum (im Gegensatz zur neueren Zeit), und so kommt es, daß in den vor- und nachchristlichen Jahrhunderten die volkstümlichen Biographien besonders häufig waren. Zu ihnen gehören Xenophons Memorabilien, Arrians Epiktet und Philostratus' Apollonius von Tyana. Diese drei Schriften sind die nächsten Parallelen zu den Evangelien usw. Das Unzulängliche dieser ganzen Betrachtungsweise Weber Potaws liegt auf der Hand. Der Unterschied zwischen den beiden Biographietypen ist nicht klar durchdacht. Xenophon, Arrian und Philostratus sind untereinander schärfer abzugrenzen. Zusammen- genommen heben sie sich von den Evangelisten stark ab, weil sie im Gegensatz zu diesen bestimmt faßbare Schriftstellerpersönlichkeiten sind. Auf diese Weise erhalten wir trotz richtiger Anätze keine literargeschichtliche Würdigung der Evangelien; das Ganze läuft vielmehr auf die viel geübte Vergleichung Jesu mit Sokrates, Epiktet und Apollonius hinaus.

Nicht frei von solcher Fragestellung, die auf den Inhalt sieht

<sup>1)</sup> The Gospels and contemporary biographies. In: The American Journal of Theology 19 (1915), S. 45–73 und 217–249.

und zunächst mit der Literaturgeschichte nichts zu tun hat, ist auch C. F. G. Heinrici<sup>1)</sup>, der sehr stark die Wichtigkeit unfres Themas betont („durch Vergleichen mit verwandten Größen läßt sich Wert, Gehalt und Eigenart des Überlieferten am sichersten erkennen“), aber dann m. E. die Bahnen des literaturgeschichtlichen Vergleichs verläßt, wenn er meint: „Für solchen Vergleich kommen in erster Linie nicht Fabeleien, wie sie der Alexander-Roman des Kallisthenes oder die apokryphen Schriften des Urchristentums enthalten, in Betracht, sondern die ernst gemeinten Biographien der Männer, die von dem Drange erfüllt waren, der Welt ewige Güter zu erarbeiten oder zu vermitteln.“ Heinrici findet, daß diese Biographien — er denkt vor allem an die der Philosophen — von Männern handeln, die ihren Anhängern, ja der Menschheit eine sie beseligende Lebenslehre verkündigen wollen, woher sich die Absicht ihres Wirkens mit dem, was die Evangelien erstreben, berühre. In gewissem Sinne handle es sich in beiden Fällen um religiöse Tendenzbücher. So richtig das ist, so wenig kann doch von hier aus Werden und Wesen der Evangelien verdeutlicht werden. Bei Heinrici spißt sich das ganze Vergleichsverfahren zu der Frage zu, wie sich das εὐαγγέλιον zu den δόξαι τῶν φιλοσόφων, die Jesusbotschaft zu der Philosophenlehre, die Jesusgeschichte zu der Philosophengeschichte inhaltlich verhält. Und so sehr er nun geneigt ist, beides mit einander zusammenzubringen, so wenig vergißt er auch die Unterschiede, die selbstverständlich vorliegen. Auf diese Weise verläuft der Vergleich so ziemlich im Sande. Das kann nicht anders sein, wenn man über dem Inhalt die Form außer Acht läßt. Und die Form der Evangelien ist eine andere als die der damaligen Philosophen-Biographien. Gegen Heinrici muß daher dasselbe gesagt werden wie oben gegen Weber und Votaw.

Oder liegt's anders? Heinrici macht bedeutsam auf einen formalen Vergleichspunkt aufmerksam<sup>2)</sup>. Er fühlt sich durch die Evangelien deshalb an die Memorabilien Xenophons, an die Philosophenbiographien des Diogenes Laertius u. a. erinnert, weil hier wie dort Sammelgut vorliege. Diese Beobachtung ist richtig und wichtig und ist auch von anderen gemacht worden. Auffällig ist vor allem, daß unverbundene Apophthegmata eingelegt werden und mancherlei Anekdoten einströmen. Die damit gegebene Tatsache, daß viele antike Philosophen-Viten in ihrem Aufbau sehr locker sind, eine Kompilation verschiedener Traditionen darstellen, die oft nichts anderes ist als eine „Zusammenstoppelung von bedeutsamen Worten und Taten der Helden“ (so richtig Heinrici), kann nicht geleugnet werden und scheint an die Evangelien zu erinnern. Doch gibt man sich hier einem

<sup>1)</sup> Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung. In: Biblische Zeit- und Streitfragen, 8. Serie, 11. Heft, 1913, S. 5 ff.

<sup>2)</sup> Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908, S. 36.



Trugschluß hin: was bei einem Diogenes Laertius, der seine große Zahl von Biographien nicht sonderlich sorgfältig ausgearbeitet hat (schnell diktierter, unausgeglichener Zettelarbeit!), vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Stümperei ist<sup>1)</sup>, das ist in der evangelischen Überlieferung ein natürlicher Prozeß, nichts schlecht Gemachtes, sondern in verschiedener Weise Gewachsenes. An Diogenes Laertius muß dieser andere Maßstab angelegt werden, weil er sich als Schriftsteller gibt, ein langes Vorwort schreibt, seine Gewährsmänner nennt, aber kein in sich geschlossenes Werk fertig bringt. Eine solche literarische Persönlichkeit kann mit keinem Evangelisten, auch nicht mit Lukas verglichen werden. Eine andere Frage, auf die noch zurückzukommen sein wird, ist die, ob nicht in solche Biographien Einzelstücke und kleine Sammlungen hineinverwoben sind, die in ihrer Art den Evangelien, bzw. ihren Vorstufen entsprechen. Trotz ihrer kritischen Erkenntnis haben die alexandrinischen Biographien die volkstümlichen Überlieferungen in ihrer Unausgeglichtheit nicht gesichtet, sondern nur gesammelt<sup>2)</sup>. Aber sie wollten bei alle dem gelehrt sein und waren es auch, wenn man ihren Fleiß und Stoffreichtum bedenkt, und sind daher anders zu beurteilen als die Evangelisten.

Ebenso wenig kann ein anderes „Manko“ der Evangelien aus der antiken Biographie-Literatur erklärt oder auch nur in Zusammenhang mit ihr gebracht werden. Wir wissen, daß in den Evangelien zum Mangel an Chronologie, an äußerem Zusammenhang der Mangel an Psychologie, an innerem Zusammenhang kommt: wir finden in den Evangelien nichts von einer Entwicklung des Helden. Das fehlt nun in der antiken Biographie überhaupt<sup>3)</sup>. Diese Tatsache bringt einen neueren Bearbeiter des Lukas-Evangeliums<sup>4)</sup> auf den Gedanken, das dritte Evangelium, das er für eine „Lebensgeschichte im Sinne der zeitgenössischen Geschichtsschreibung<sup>5)</sup>“ hält, in die antike Geschichts-

<sup>1)</sup> Vgl. die Analyse, die Eduard Schwartz (sub voce Diogenes Laertius) in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa-Kroll gegeben hat. Mir scheint, daß E. Schwartz in seiner Analyse des Johannes-Evangeliums (Aporien im vierten Evangelium. In: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1907. 1908) geradezu unter dem Zwang der Methode steht, die er Diogenes Laertius gegenüber richtig angewendet hat. Nicht genug kann er sich wundern über die Widersprüche innerhalb des Johannes-Evangeliums; er kann hier nur urteilen: „ungereimt, ungeheuerlich, unerhört, insipide“; er vermag nicht dieses „Chaos“, diese „babylonische Verwirrung“ „aufzudröseln“.

<sup>2)</sup> Vgl. A. Gerde u. E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, I<sup>2</sup> 1912, S. 266 f.

<sup>3)</sup> „Daran pflegt die antike Biographie fast nie auch nur zu denken“ (v. Wilamowitz-Möllendorf in: Die Kultur der Gegenwart, I, 8<sup>2</sup> 1907, S. 118).

<sup>4)</sup> V. O. Janssen, Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums, Phil. Dissertation von Jena, 1917, S. 7 ff.

<sup>5)</sup> Für Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I 1921,



schreibung mit ihrer entwicklungslosen Darstellung und legendarischen Ausschmückung einzustellen. Es ist aber gar nicht ersichtlich, warum ein solches Verhalten des Lukas, das er mit Markus und Matthäus teilt, aus dem Wesen der antiken Literatur erklärt werden soll. Zudem steht und fällt eine derartige Betrachtung mit dem falschen Urteil, daß Lukas ein antiker Geschichtsschreiber wie Polybios oder auch Eusebios sei.

Die wirklich literarische Frage ist schärfer ins Auge gefaßt von Johannes Weiß<sup>1)</sup>. Im Anschluß an die einschlägigen Werke von Hirzel<sup>2)</sup> und Jo Bruns<sup>3)</sup> wird zunächst das Wesen der antiken Memoiren-Literatur beschrieben, für die Xenophons Memorabilien, ἀπομνημονεύματα, Erinnerungen (nicht Denkwürdigkeiten = ὑπομνήματα) das Musterbeispiel sind. Typisch für diese Literaturgattung ist die Abwechslung zwischen Bericht und Gespräch. Damit hängt zusammen, daß eine eigentliche Ordnung des Stoffes, ein äußerer und innerer Zusammenhang fehlt. Anekdoten und Episoden, Gesprächsszenen und einzelne Worte haben eine notdürftige geschichtliche Umrahmung. Von Bedeutung ist, daß der Zusammenhang bald mitgeteilt ist, bald nicht. Bald findet sich eine Situationsangabe, indem der Anlaß zu dem Gespräch des Sokrates in einem Vordersatz, bzw. einer Partizipialkonstruktion kurz zusammengefaßt ist. Diese Darstellungsart erinnert vor allem an die des Evangelisten Matthäus, der es liebt, die Situation als Nebensache in einer Partizipialkonstruktion kurz anzudeuten und den betreffenden Jesus-Spruch, bzw. Jesus-Geschichte als Hauptsache in den Vordergrund zu rücken. Markus und noch mehr Lukas haben hier einen anderen Stil<sup>4)</sup>. Auf der anderen Seite ist bei Xenophon der Anlaß zu der Unterhaltung manchmal auch nicht mitgeteilt. Auch hierzu finden sich Parallelen in den Evangelien. Das alles ist das Gegenteil einer pragmatischen Biographie. Und in diesem Negativum also stimmen die Evangelien mit den Memoiren überein. Nun ist aber auf der anderen Seite ein entscheidendes Merkmal dieser

ist diese zum mindesten schiefe Beurteilung des Lukas garadezu selbstverständlich. Als ganz mißlungen muß ich Meyers (a. a. O., S. 243) Meinung ansehen, daß die Reden bei Matthäus, weil sie sich als bewußte Kompositionen von der ursprünglichen Überlieferung entfernen, „in der Tat den großen Reden gleichartig sind, welche die griechischen und römischen Historiker seit Thukydides den handelnden Persönlichkeiten in den Mund legen“. Trotz der mehr oder minder kunstvollen Komposition gehören die Matthäus-Reden in den Bereich der urchristlichen Paränese, bei der die Gemeinde wichtiger ist als die Schriftstellerpersönlichkeit.

<sup>1)</sup> Das älteste Evangelium 1903, S. 5 ff., 150. Vgl. auch desselben Verfassers: Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte? 1910, S. 127 f.

<sup>2)</sup> Der Dialog, I 1895.

<sup>3)</sup> Das literarische Porträt der Griechen im 5. u. 4. Jahrh. 1896.

<sup>4)</sup> Vgl. die in meinem Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu“ zusammengestellten Fälle; Register S. 319: „Partizipialkonstruktion in den Periporeneileitungen bei Matthäus.“

Literatur das Hervortreten des Verfassers mit seiner Person, der das Bedürfnis hat, seinen Stoff zu beglaubigen, seine Quellen zu schildern, seine Gewährsmänner anzugeben, seinen Plan zu entwickeln. Das fehlt bei Markus völlig und im wesentlichen bei den Evangelisten überhaupt. Allerdings tritt das literarische Ich in den späteren Evangelien immer stärker hervor. Diese nähern sich also der Memoiren-Literatur bis zu einem gewissen Grade. Für die älteren Evangelien aber findet Johannes Weiß mit Recht einen Unterschied. Ebenso urteilen andere, die sich zu dieser Frage geäußert haben. P. Wendland<sup>1)</sup> findet, daß sowohl in Xenophons Memorabilien als in Arrians Epistlet der Wert von der schriftstellerischen Persönlichkeit abhängt. O. Bauernfeind<sup>2)</sup> sieht in den Memorabilien nur eine Abart der biographischen Literatur, über die noch zu sprechen sein wird. M. Dibelius<sup>3)</sup> beruft sich auf P. Wendland. Hans von Soden<sup>4)</sup> meint: „Sind die Evangelienbücher für uns historischen Charakters, so sind sie das ihrer ursprünglichen Absicht nach keineswegs und haben weder mit der antiken Biographie noch mit der antiken Memoiren-Literatur formelle Verwandtschaft.“ R. Bultmann<sup>5)</sup> weist darauf hin, daß dem Evangelium im Gegensatz zu der Memoiren-Literatur und der hellenistischen Biographie das eigentlich biographische Interesse und die Technik seiner Durchführung fehle<sup>6)</sup>. Der neueste Bearbeiter der literarischen Form der Evangelien, der Holländer C. Bouma<sup>7)</sup>, schließt sich J. Weiß an und macht mit Recht noch auf folgendes aufmerksam: in den Evangelien stehen nicht ohne weiteres wie in den Memorabilien die Reden gegenüber den Taten im Vordergrund. Ferner: in Xenophons Werk sind die Personen, mit denen Sokrates spricht, meistens mit Namen genannte Persönlichkeiten, in den Evangelien dagegen treten viele ungenannte Menschen aus dem Volke auf; so fällt alles Licht auf Jesus, der hier stärker im Mittelpunkt steht als dort Sokrates.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß der Vergleich der Evangelien mit Xenophons Memorabilien im Grunde nichts anderes ist als der Vergleich Jesu mit Sokrates. Dieser

<sup>1)</sup> Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 266.

<sup>2)</sup> Die literarische Form des Evangeliums, Theol. Dissertation von Greifswald, 1915, S. 7.

<sup>3)</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 17.

<sup>4)</sup> Die Entstehung der christlichen Kirche (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 690) 1919, S. 72.

<sup>5)</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 228.

<sup>6)</sup> Bultmann nennt in diesem Zusammenhang auch „eine Anekdotensammlung wie das Leben des Äsop“ und scheint hier die Technik der Biographie, die er bei den Evangelien nicht findet, finden zu wollen. Darüber und über die von Bultmann betonte Verbindung der Evangelien mit Mythos und Kult wird noch unten zu reden sein.

<sup>7)</sup> De literarische vorm der Evangelien, Theol. Dissertation von Amsterdam, 1921, S. 149 ff.



Frage gilt es, so wie die Dinge liegen, nachzudenken, da bis auf diesen Tag die literarische Beurteilung der Evangelien von der genannten inhaltlichen Gegenüberstellung beeinflusst ist. „Jesus Christus und Sokrates: die beiden Namen bezeichnen die höchsten Erinnerungen, welche die Menschheit besitzt“ — dieses Wort A. v. Harnacks<sup>1)</sup> verdeutlicht am besten, warum man immer wieder geneigt ist, die Überlieferungen von beiden Persönlichkeiten, die selbst nichts Schriftliches hinterlassen, aber durch Lehre und Leben und Tod gewirkt haben, gegen einander und mit einander zu überdenken<sup>2)</sup>. Ein Jahrhundert lang hören wir in christlichen Kreisen nichts von Sokrates; nachdem er aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts zum ersten Mal genannt ist, verschwindet er nicht mehr und damit auch nicht der Hinweis auf Xenophons Memorabilien zur Verständlichmachung der Evangelien. Und gerade Justin, der als echter christlicher Apologet Jesus und Sokrates einander am nächsten gerückt hat, nennt mehr als ein Duzend mal die Evangelien ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων<sup>3)</sup>, so wie Xenophon seine Sokrates-Schrift ἀπομνημονεύματα genannt hat. Ob Justin dabei Xenophons Werk wirklich im Auge gehabt hat, ergibt sich allerdings aus keiner seiner Aussagen mit zwingender Deutlichkeit. Wenn man jedoch bedenkt, wie Justin im Nachtrag seiner Apologie (II, 10. 11) Christus dem Sokrates gegenüberstellt und unmittelbar darnach ein ausführliches Zitat aus Xenophons Memorabilien mitteilt, so ist es kaum zu bezweifeln, daß er eben an diesen Urtypus der Gattung der ἀπομνημονεύματα hat erinnern wollen. Wie stark diese Einstellung Justins nicht nur auf andere altchristliche Schriftsteller, sondern auch auf moderne Evangelienforscher gewirkt hat, verdeutlicht uns am schärfsten Th. Zahn, der die altchristlichen Gedanken in bezug auf diese Vergleichung beschreibt und sich ihnen mit großem Nachdruck anschließt. Gerade in diesem Zusammenhang werden Zahn und diejenigen, die ihm folgen, in einer Auffassung der Evangelien bestärkt, die schon verschiedene Male von mir oben abgelehnt worden ist. Bei Justin ist die apologetische Absicht ausschlaggebend, das Christentum in die Bildungssphäre zu erheben; von hier aus will er die Evangelien durch die Bezeichnung „Memoiren“ in die Hochliteratur einreihen. Ohne daß sich Zahn über diese Frage weiter ausläßt, macht er offenbar diese Einreihung mit, wenn er meint: „Der Name war trefflich gewählt und sehr geeignet, dem literarisch gebildeten Heiden eine richtige

<sup>1)</sup> Sokrates und die alte Kirche, Berliner Rektoratsrede 1900; wieder abgedruckt in „Reden u. Aufsätze“ 1903, 2. Aufl. 1906.

<sup>2)</sup> Vgl. außer der Harnack'schen Rede vor allem F. Chr. Baur, Sokrates und Christus (Abhandl. hrsg. von Eduard Zeller 1876).

<sup>3)</sup> Eine genaue Besprechung dieser Stellen gibt Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons, I 1889, S. 466 ff. Die Stellen selbst sind bei E. Preuschen, Antilegomena, 2. Aufl. 1905, S. 33 ff. abgedruckt.

Vorstellung vom Wesen der Evangelien zu geben<sup>1)</sup>." Wichtiger aber ist für Zahn noch ein anderes: er findet in dem Ausdruck ἀπομνημονεύματα am besten die Sicherheit der Evangelien gewahrt, die dann eben-  
 sogut wie Xenophons „Erinnerungen“ wirkliche Erinnerungen der Apostel  
 gewesen sein müssen. „Der Vergleich war eben so treffend, als ver-  
 ständlich. Evangelien, als deren Verfasser Jünger Jesu galten, konnten  
 ja nichts anderes sein, als aus der Erinnerung dieser Verfasser ge-  
 flossene Aufzeichnungen dessen, was sie mit Jesus erlebt und von ihm  
 gehört hatten. Sand sich in den Evangelien das Eine oder Andere,  
 was nicht gerade der betreffende Evangelist, sondern andere Jünger  
 erlebt hatten, und befanden sich unter den Berichterstattern auch solche,  
 welche überhaupt nicht mehr aus eigener Erinnerung schöpfen, sondern  
 als Apostelschüler nur das wiedergeben konnten, was in der Erinnerung  
 ihrer Lehrer, der Urzeugen fortgelebt hatte, so war dennoch der Name  
 ‚Erinnerungen der Apostel‘ vollkommen berechtigt. Selbst das klassische  
 Vorbild enthielt ja Stücke, welche Xenophon nicht eigener, sondern  
 fremder Erinnerung verdankte<sup>2)</sup>." Daß die evangelischen Traditionen  
 in der urchristlichen Gemeinde schon geformt waren, als die Evan-  
 gelisten sie zusammenstellten, daß wir also Tradition und Komposition  
 auseinanderhalten müssen, liegt hier außerhalb des Gesichtskreises von  
 Zahn. Für ihn sind die Evangelisten nicht Sammler, sondern in der  
 Hauptsache unmittelbare Zeugen. Daß sie deshalb Vertreter der an-  
 tiken Hochliteratur sein sollen, wird nicht gesagt; wichtig ist für Zahn  
 aber dies, daß sie ebenso sichere Gewährsmänner in bezug auf Jesus  
 sind wie Xenophon in bezug auf Sokrates.

Zahn legt begreiflicherweise großen Wert darauf, daß Justin zwar  
 als erster auf Xenophons Memorabilien hinweist und daher die Evan-  
 gelien ἀπομνημονεύματα nennt, daß er aber in seiner Beurteilung der  
 Apostel als (ἀπο)μνημονεύοντες Vorgänger hat. Justin „vertauscht wohl  
 einen kirchlichen Kunstausdruck mit einer dem nichtchristlichen Leser ver-  
 ständlicheren Bezeichnung, entfernt sich damit aber keineswegs von der  
 kirchlichen Betrachtung der Evangelien; er schloß sich vielmehr an eine  
 in der Kirche ziemlich verbreitete Ausdrucksweise an<sup>3)</sup>". In diesem  
 Zusammenhang gewinnt die berühmte Angabe des Papias, bzw.  
 seines Gewährsmannes, über die Arbeitsweise des Markus eine erhöhte  
 Bedeutung: Μάρκος . . . ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν,  
 ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . οὕτως ἕνα γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν (Euseb., h. e.,  
 III, 39). Hier hat das Verbum (ἀπο)μνημονεύειν deutlich den Sinn der  
 schriftlichen Aufzeichnung aus der Erinnerung. Th. Zahn ist nicht der  
 einzige, der auf die Sicherheit solcher individuellen Erinnerung großes  
 Gewicht legt. Neuerdings urteilt ebenso Eduard Meyer in seinem

<sup>1)</sup> Th. Zahn I, S. 471.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 473f.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 474f.

schon genannten Buch. Seine unzulängliche Betrachtungsweise der Evangelien ist mit ein Ausfluß der Papiasgefolgschaft, bzw. kommt in dieser zum Ausdruck<sup>1)</sup>. Warum hat aber Papias Unrecht? Allgemein muß gegen ihn dasselbe wie gegen Justin gesagt werden: genau wie dieser reiht er die Evangelien in die eigentliche Literatur ein. Markus wird als der erste Verkünder und Literat der Jesus-Geschichte hingestellt, während die literarische Eigenart des Markus-Evangeliums eine so individuelle Entstehung ausschließt. Nun kann auch Meyer nicht leugnen, daß gerade das Markus-Evangelium weithin der persönlichen Färbung entbehrt. Eine Analyse der Psyche des Petrus, der aus Demut nur gewisse Vorgänge erzählt habe, soll dieses Rätsel lösen. In Wirklichkeit hatten die hin und her verbreiteten und angenommenen Traditionen von Haus aus keinen Sinn für persönliche Einzelheiten. In der Gefolgschaft des Papias tritt der nicht in der Sache gegebene Zwang auf, persönliche Erinnerungen in einer von solchen Momenten freien Tradition anzunehmen. Und vor allem ist noch dies verhängnisvoll: da die Chronologie und Psychologie im Ganzen des Markus-Evangeliums fehlt, wird sie hineinkonstruiert. Dies alles muß der tun, der Papias folgen will.

Bedeutsam ist, daß Papias und Justin sich in der Zuversicht, mit der sie das ἀπομνημονεύειν der Apostel betonen, von einander abheben. Während Justin in den Evangelien die bestimmt greifbare Literaturgattung der Memorabilien findet, macht Papias nur Ansätze in dieser Richtung. Aus seiner etwas gewundenen Beschreibung der Entstehung des Markus-Evangeliums scheint sich zu ergeben, daß sein Ideal-Evangelium eine Schrift sein würde, die ein Augenzeuge aus der Erinnerung niedergeschrieben hätte. Das ist aber nicht der Fall. Der Verfasser des Markus-Evangeliums war nur indirekt ein Zeuge der Geschichte Jesu. Daher kann von Memorabilien im eigentlichen Sinn nicht geredet werden. Richtig erkannt ist von Papias, daß im Markus-Evangelium eine chronologische Ordnung von Anfang an fehlt; begründet ist dieses „Manko“ damit, daß Petrus je nach seinem praktischen Lehrzweck bald das eine, bald das andere geboten habe. Bei Justin sind diese positiven Erkenntnisse verschüttet. Er ist nicht nur in der Lage, draußen stehenden Nichtchristen, die sich an der Literatur orientieren wollen, das eigenartige Evangelium verständlich machen zu müssen, er muß das auch sich selbst gegenüber, weil ihm die Evangelien, die sogenannten Evangelien (ἡ καλεῖται εὐαγγέλια; τὸ λεγόμενον

<sup>1)</sup> Vgl. neben anderen meine Kritik des Meyer'schen Buches in der „Christl. Welt“ 1921, Sp. 114 ff. Auf das, was uns hier besonders angeht, macht noch Schärfen aufmerksam M. Dibelius in der „Deutschen Literaturzeitung“ 1921, S. 225 ff., der gerade in der Wertung der Papiasnotiz durch Meyer einen Rückfall in überlebte Methoden findet.



εὐαγγέλιον) in gewissem Sinne fremd sind. Aber dadurch, daß er sie aus dem Bereich der urchristlichen Gemeinde mit ihren verschiedenen formbildenden Interessen genommen hat, hat er sich selbst und denen, die ihm folgen, den Weg des rechten literarischen Verständnisses verbaut. Papias hatte noch etwas gewußt von praktischen Lehrzwecken, die auf die Anordnung der Jesus-Geschichten gewirkt haben. Immerhin beginnt bei ihm schon der Prozeß der Evangelien-Literarisierung. Und er und noch mehr Justin haben sich durch die Betonung des ἀπομνημονεύειν bestimmter Einzelpersönlichkeiten „völlig in der sozialen Sphäre vergriffen: so stellen sich Menschen der zweiten oder dritten Generation die Sache vor, die selbst schon mehr Fühlung mit dem literarischen Betrieb der Welt haben und, trotz der Hoffnung auf das Weltende, es wagen, wieder für eine ‚Nachwelt‘ zu arbeiten!“<sup>1)</sup>

So muß geurteilt werden, wenn die Evangelien mit den Memorabilien Xenophons, dem Urbild dieser Gattung und ihrem allein vollständig erhaltenen Beispiel, zusammengebracht werden. Da steht Kleinliteratur gegen Hochliteratur. Anders liegt's, wenn man bei gewissen Vertretern der ἀπομνημονεύματα im Zweifel sein muß, ob sie wirklich zur letzteren gehören. R. Reitzenstein<sup>2)</sup> erwähnt bei der Erörterung der auf Apollonius von Tyana bezüglichen Literatur die ἀπομνημονεύματα des Moiragenes, „ein den πράξεις entsprechendes Werk“, und gibt folgende Begriffsbestimmung: „Der Titel ist in der philosophischen wie in der Zauberliteratur gebräuchlich, vgl. Dieterich Abraxas 202 (in einer Aufzählung von magischen Gottesnamen) ἐν δὲ τοῖς Εὐήνου ἀπομνημονεύμασιν ὁ λέγει [λέγεις Pap.] παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις Σύροις φωνεῖσθαι· χδεθωνί. Wir werden Reden oder Wundergeschichten oder — wenn wir die Pythagoras-Aretalogie vergleichen — am liebsten beides erwarten. Für Justin sind ja auch die Evangelien ἀπομνημονεύματα<sup>3)</sup>.“ An einer späteren Stelle<sup>4)</sup> sagt dann Reitzenstein: „Hätten wir des Moiragenes Werk, wir würden wahrscheinlich zu beständigen Vergleichen mit den Evangelien, besonders dem vierten, gedrängt.“ Diesem Urteil ist zuzustimmen, nicht aber der Nennung des Justin gerade in diesem Zusammenhang. Denn dieser denkt, wie schon früher dargelegt ist, nicht an jene religiöse Kleinliteratur, sondern an das große Literaturwerk eines Xenophon<sup>4)</sup>.

Nach unsern bisherigen Erörterungen werden wir die Evangelien, wenn sie nicht zur Hochliteratur gehören, auch nicht mit der biographischen Literatur im weiteren Sinne zusammenbringen dürfen. Es ist ja

<sup>1)</sup> So M. Dibelius über die Papiasnotiz; in: „Deutsche Literaturzeitung“ 1921, Sp. 232.

<sup>2)</sup> Hellenistische Wundererzählungen 1906, S. 40.

<sup>3)</sup> A. a. O., S: 53.

<sup>4)</sup> Das ist von Th. Zahn I, S. 473 richtig herausgearbeitet.

auch bereits auf die Unzulänglichkeit in dieser Richtung gehender Versuche hingewiesen worden. Hier setzt aber nun eine Erörterung von Johannes Weiß<sup>1)</sup> ein, die auf einen wichtigen Vergleichspunkt zwischen den Evangelien und einem Zweig der antiken Biographieliteratur aufmerksam macht und deshalb besprochen werden muß. J. Weiß erkennt nicht, daß das Markus-Evangelium in großen und entscheidenden Punkten von der biographischen Literatur überhaupt abrückt. Jede Biographie hat Interesse für die Herkunft und Abstammung und Erziehung ihres Helden; es ist ihr wichtig, dessen äußere Erscheinung zu beschreiben und sein Charakterbild zu geben. Das alles fehlt im Markus-Evangelium. Erst die späteren Evangelien haben da Änderungen mit der Hinwendung zur Biographie zu verzeichnen. J. Weiß scheint mir allerdings diese Ansätze zu hoch einzuschätzen. Wenn das Matthäus- und das Lukas-Evangelium eine Geburtsgeschichte haben, so stehen sie um dieser willen der Biographie kaum näher als das Markus-Evangelium. Denn es fehlt das Bewußtsein der biographischen Methode, wie es sich in wirklichen Biographien findet. Nun findet aber J. Weiß in der Art, wie gerade im Markus-Evangelium Jesus charakterisiert wird, ein Analogon zur peripatetischen Biographie. Im Anschluß an S. Leo<sup>2)</sup> unterscheidet er diese letztere, die in Plutarch ihren Klassiker hat, von der alexandrinischen Grammatikervita, die von Sueton übernommen und von literarischen Größen auf politische, auf die Caesaren, angewandt worden ist. Während diese eine Beschreibung der Persönlichkeit nach einem festen Schema bietet, besteht das Charakteristikum der peripatetischen Biographie in der Methode, das *ἦθος* des Helden durch seine *πράξεις* zu veranschaulichen. Bei Markus ist von einer Beschreibung oder Schilderung so gut wie nichts vorhanden; mitgeteilt werden *πράξεις*. J. Weiß meint hierzu: „Dem Leser wird überlassen, aus ihnen Schlüsse zu ziehen. Gehört so unser Werk ohne Zweifel der peripatetischen Entwicklungslinie an (daher auch die gewisse Verwandtschaft mit Xenophons Memorabilien . . .<sup>3)</sup>“ Er spricht dann weiter von Jesu Größe, wie sie im Markus-Evangelium zum Ausdruck komme, und urteilt so: „Der Evangelist hat nun einige kleine Mittel angewandt, durch welche das alles noch deutlicher hervortritt. Vor allem die in der antiken Literatur so häufig angewandte indirekte Charakteristik<sup>4)</sup>.“ Und in bezug auf die Schilderung der ersten Wirksamkeit Jesu in Kapernaum heißt es: „Bei diesem ersten Auftreten des Sohnes Gottes finden wir das erste Beispiel einer indirekten Charakteristik, wie Markus sie liebt und wie sie in der antiken Schriftstellerei als besonderes Kunstmittel

<sup>1)</sup> Das älteste Evangelium 1903, S. 11 ff.

<sup>2)</sup> Die griechisch-römische Biographie 1901.

<sup>3)</sup> J. Weiß, a. a. O., S. 12.

<sup>4)</sup> S. 16.

geübt wurde<sup>1)</sup>." Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier J. Weiß eine wichtige Eigenart des Markus-Evangeliums und der Evangelien überhaupt fein beobachtet, aber falsch gewertet hat. Die Frage, ob Markus in der Linie der peripatetischen Biographie steht, darf nicht gestellt werden; sie ist für die Erkenntnis der Evangelien schlechterdings unfruchtbar. Jedes Legendenbuch, jedes Volksbuch, manch anderes Erzeugnis der Kleinliteratur, das nicht den Helden beschreibt, sondern nur seine Worte und Taten hervorhebt, könnte und mußte dann mit der peripatetischen Methode in Verbindung gebracht werden. Was bei den Peripatetikern sich als bewußtes Kunstmittel gibt, ist in den Evangelien, Legendenbüchern und Volksbüchern ein unbewußter Vorgang, etwas von selbst Gewachsenes<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> S. 150.

<sup>2)</sup> Auf einem anderen Blatt steht, daß allerdings manche altchristlichen Heiligenleben, die von philosophisch gebildeten Literaten geschrieben sind, mit den Mitteln der peripatetischen Methode arbeiten. Vgl. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, Phil. Dissertation von München, 1909. Nach dieser Darstellung ist die Antonius-Vita des Athanasius nach dem Plane der plutarchisch-peripatetischen Biographie aufgebaut und bietet die typische Form des plutarchischen Bios, dessen Geschlossenheit Athanasius allerdings wegen seiner erbaulichen Tendenz nicht erreicht habe. Richtig ist erkannt, daß die verschiedenen Biot, die dem Athanasius-Werk folgen, der Kunstprosa angehören. Eine Ausnahme bildet die populäre Johannes-Legende des Leontius im 7. Jahrhundert, die im Gegensatz zur hagiographischen Kunstprosa stark novellistisch-anekdotenhaft ist, „nicht ein Leben, sondern Züge aus dem Leben des Heiligen darstellt, gerade dadurch aber die Aufgabe erfüllt, die die Volksschriftstellerei erkennen muß, einfach und klar zu erzählen“ (Mertel, S. 90). Nachdem Mertels Beurteilung der Antonius-Vita mannigfache Zustimmung gefunden hatte, hat K. Holl in einem Aufsatz über „Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens“ (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum . . . 1912, S. 406 ff.) wichtige Einwände erhoben; er findet in der Antonius-Vita eine geschlossene innere Form und meint: „Man muß im Altertum weit laufen, bis man eine Schrift findet, die sich an Strenge des Stils und an künstlerischer Geschlossenheit mit der Vita Antonii vergleichen ließe.“ Gegen diese Beurteilung hat u. a. R. Reizenstein in seiner Abhandlung „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums“ (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1914) Einspruch erhoben. Er findet nicht in demselben Maße wie Holl in der Vita Antonii eine innere Entwicklung, sondern etwas mehr Äußerliches, einen Fortschritt in geographischer Hinsicht: „Kein Fortschritt der Handlung. Diese stagniert und muß stagnieren. Mit einem gewissen äußeren Geschehnis ist daher die Fülle der Wundergeschichten und Visionen eingelegt (bis Kap. 66). Es sind die üblichen Mönchserzählungen, wie wir sie aus der Historia Lausiaca und Rufins Historia monachorum oder dem Hilarion-Leben des Hieronymus zur Genüge kennen“ (S. 20). So bringt Reizenstein das Athanasius-Werk mehr mit der religiösen Kleinliteratur zusammen, um allerdings doch daran festzuhalten, daß Athanasius die Kunstform des antiken Bios kennt. M. E. hat Reizenstein im wesentlichen richtig gesehen. Sein Gegensatz zu Holl hat symptomatische Bedeutung für den Evangelienforscher, der auf seinem Gebiet dieselben strittigen Fragen (Kunstliteratur, Kleinliteratur; Komposition, Tradition; Durchführung eines literarischen Planes durch eine Schriftstellerpersönlichkeit) in Angriff zu nehmen hat.



Bedeutsam ist, daß Johannes Weiß vor einer wirklichen Hineinbeziehung der Evangelien in die Entwicklung der peripatetischen Biographie immer wieder zurückschreckt. Wichtig ist ihm vor allem eine Einzelheit, in der sich die Evangelien stark von den antiken Biographien abheben: „Die körperliche Erscheinung war etwas für die Erlösung so völlig Unwichtiges, daß darüber nichts überliefert worden ist. Das ist zugleich ein Zeichen davon, daß die Überlieferung nicht unter Griechen entstanden sein kann, die in diesem Punkt sicher nicht so gleichgiltig gewesen wären<sup>1)</sup>.“ Dieser Satz enthält in seinen beiden Teilen höchstens Halbwahrheiten. Daß über Jesu äußere Erscheinung nichts gesagt ist, hängt in erster Linie mit der Eigenart einer im ganzen esoterischen Überlieferung zusammen. Und wenn hier Judentum und Griechentum gegen einander gestellt werden, so ist eins dabei vergessen, daß es nicht angängig ist, jüdische Kleinliteratur gegen griechische Hochliteratur auszuspielen. Was J. Weiß nur im jüdischen Bereich findet, gibt es auch im griechischen, soweit es sich um Volksbücher u. ä. handelt.

2. Sollte es aber abgesehen von dieser Sonderfrage wirklich nicht nahe liegen, Analogien zu den Evangelien im Jüdischen zu suchen und davon auszugehen, daß diese trotz ihres griechischen Gewandes jüdische Erzeugnisse sind? Tatsächlich bieten sich vom Judentum her beachtliche Vergleichsstücke an. H. Greßmann<sup>2)</sup> erinnert an die aramäischen Volksbücher der vorchristlichen Zeit, die sämtlich verloren gegangen sind bis auf die Reste des Achikar-Romans in den Papyris von Elephantine. „Immerhin genügt schon dies eine Beispiel als Beweis dafür, daß ähnliche Volksbücher wie die aramäischen Evangelienbücher schon in vorchristlicher Zeit umliefen, hat doch der Achikar-Roman denselben literarischen Charakter: die eigentümliche Verbindung der Spruchweisheit (Sprüche, Fabeln, Parabeln) mit einer Erzählung; dabei ist es unwesentlich, ob diese reiner Abenteuerroman (Achikar) oder mit Wundergeschichten durchsetzte halbhistorische Biographie (Evangelium) ist.“ Die hier gegebene literarhistorische Beurteilung, die uns weiter unten noch beschäftigen wird, arbeitet mit klaren, richtigen Begriffen: ein Volksbuch, das Worte und Taten zusammenstellt. Über Greßmanns Andeutungen hinaus muß zudem noch auf folgendes aufmerksam gemacht werden: die Überlieferung des Achikar-Märchens ist ungemein verwickelt. Weithin bekannt dadurch, daß es in einige Rezensionen von 1001 Nacht<sup>3)</sup> Aufnahme gefunden hat, liegt es nicht nur in einem

<sup>1)</sup> Das älteste Evangelium 1903, S. 15.

<sup>2)</sup> Vom reichen Mann und armen Lazarus. In: Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7, S. 3f.

<sup>3)</sup> Bei Reclam, 1001 Nacht, XXII Nachtr., 5. Teil, S. 1 ff. Eine deutsche Übersetzung auch bei M. Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin 1896, S. 1 ff.

arabischen, sondern auch in einem syrischen, armenischen und slavischen Text vor. Die beste Bestätigung für das hohe Alter dieser Geschichte ist ihre Zugehörigkeit zu den aramäischen Elephantine-Papyri<sup>1)</sup>. Der Titel dieser Fassung: „Sprüche eines weisen und unterrichteten Schreibers mit Namen Achikar, die er seinen Sohn lehrte“, zeigt, daß das Hauptgewicht auf die Sprüche gelegt wird und die Erzählung nur als Einrahmung dazu erscheint<sup>2)</sup>. Vielleicht darf aber aus diesem Titel auch geschlossen werden, daß der alte Aramäer die Achikar-Geschichte, die als das älteste uns erhaltene Märchen auf semitischem Boden offenbar noch weiter rückwärts zu verfolgen ist, nur auszugsweise mitgeteilt hat. Im Laufe der Überlieferung ist der Erzählungsbestand immer wieder geändert worden. Für den Evangelienforscher ist besonders wichtig, daß die Spruchreihen in den verschiedenen Rezensionen verschieden lang sind; und sie sind jedenfalls der eigentliche Kern und Träger des ganzen Werkes. Sehr instruktiv ist die Vergleichung der Spruchreihen in den oben genannten vier Hauptrezensionen<sup>3)</sup>. Zur Verschiedenheit der Länge (dabei ist die Annahme von Kürzungen solcher Spruchreihen von vornherein genau so wahrscheinlich wie die von Erweiterungen; vgl. gerade hierzu den Bestand der Evangelien-Logien) kommt die Verschiedenheit der Anordnung derselben Sprüche, soweit sie in zwei oder mehr Rezensionen vorliegen (auch hierfür liegt das Analogon in bezug auf die verschiedenen Evangelien auf der Hand). Aufs Ganze gesehen ist die Verwickeltheit der Achikar-Überlieferung<sup>4)</sup> einerseits größer

<sup>1)</sup> Veröffentlicht von E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine 1911, A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine 1911.

<sup>2)</sup> Anders urteilt Fr. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Achikar-Texte aus Elephantine 1914, S. 42; 50 ff. Seine These, daß die Spruchsammlung von Späteren eingereiht worden sei, begründet er nicht ungeschickt damit, daß sie in jüngeren Fassungen nicht überall an derselben Stelle eingefügt sei, ferner damit, daß die Sprüche mit Fabeln vermengt seien, und vor allem damit, daß die Lehren der Spruchsammlung zur Situation der Erzählung in keiner Beziehung ständen. Die Schlußfolgerung ist, daß „der ursprüngliche Achikar-Roman weder Sprüche noch Fabeln enthielt, sondern daß beide vermengt oder getrennt ein Sonderdasein neben ihm führten“. Ich glaube, daß ein bestimmtes Urteil hier nicht zu gewinnen ist. In bezug auf die Spruchsammlung(en) in den Evangelien liegt's ebenso. Was läßt sich mit Sicherheit über das Sonderdasein der Jesuslogien-Sammlung in einer früheren (Logienquelle bei Matthäus u. Lukas: Quelle oder Schrift?) oder späteren Zeit (Ornryhndus-Papyri) sagen?

<sup>3)</sup> In eingehender Weise, 3. T. in Tabellenform, hat eine solche Vergleichung W. Bouisset in seinen Beiträgen zur Achikar-Legende gegeben: Zeitschrift. f. die neueste Wissenschaft XVI (1905), S. 180 ff.

<sup>4)</sup> Eine übersichtliche, die verhältnismäßig reichhaltige Achikar-Forschung zusammenfassende Darstellung gibt B. Meißner, Das Märchen vom weisen Achikar, 1917 (Der Alte Orient, 16. Jahrg., Heft 2). W. Bouissets oben genannte Untersuchung ist dort nicht herangezogen. In demselben Jahr wie Meißners Arbeit erschien Emil Grünberg, Die weisen Sprüche des Achikar nach der syrischen Hs.

als bei den Evangelien, andererseits aber auch kleiner. Das erstere hängt mit dem über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Überlieferungsgang der Achiqar-Geschichte zusammen, der die verhältnismäßig schnell sich vollziehende Entwicklung weniger Evangelien zu einem Kanon gegenübersteht. Das zweite kommt daher, daß die Achiqar-Geschichte in sich selbst viel einfacher, viel weniger vielseitig als die Evangelien ist. Und von hier aus erscheint schließlich der von Grefmann empfohlene Vergleich der Evangelien-Volksbücher mit dem Achiqar-Volksbuch etwas schwierig. Gewiß, die Beobachtung ist richtig, daß in beiden Fällen eine Mischung von Sprüchen und Erzählung vorliegt. Aber im Achiqarbuch liegt's so, daß in den jüngeren Fassungen nur an zwei Stellen — am Anfang und am Ende — eine lange Spruchreihe, zuerst als Ermahnungs-, dann als Strafrede steht. Ob diese Einteilung auch in der altaramäischen Fassung gewesen ist, erscheint fraglich<sup>1)</sup>; wahrscheinlich standen alle Sprüche ergänzt durch mancherlei Fabeln an einem Orte vereint. Im übrigen läuft die Gesamterzählung folgerichtig und glatt ab. Dieser Einfachheit der Gesamtanlage entspricht die Eindeutigkeit des Grundmotivs, das am Schlusse mitgeteilt ist: der, der seinem Nächsten eine Grube gräbt, fällt selbst in sie hinein. Es liegt auf der Hand, daß Anlage und Sinn der Evangelien nicht so einfach sind, nicht so schnell umschrieben werden können. Daher hat der Vergleich der Evangelien mit der Achiqar-Geschichte nur etwas halb Richtiges, jedenfalls eine nicht zu übersehende Grenze. Die Evangelien sind eine Sammlung von Worten und Taten. Der Schwerpunkt des Achiqar-Romans liegt in den Sprüchen und gehört trotz seiner Rahmenerzählung in den Bereich der Weisheitsliteratur<sup>2)</sup>.

Um die „Evangelien-Volksbücher“ zu verstehen, ist es gerade wichtig, auf Parallelen zu achten, die eine Überlieferung unliterarischer Art in folgender Weise verdeutlichen: Kurze Geschichten und leicht ein-

Cod. Sachau Nr. 336, Phil. Dissertation von Gießen, ergänzt von P. Kahle. — Eine strittige Einzelfrage, die die Verwickeltheit der Achiqar-Überlieferung noch besonders beleuchtet, ist ihr Verhältnis zur Äsop-Geschichte. Vgl. zuletzt August Hausrath in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1918.

<sup>1)</sup> Auf Grund der oben genannten Sachau'schen Ausgabe ist eine auch nur einigermaßen sichere Beantwortung dieser Frage nicht möglich.

<sup>2)</sup> Vgl. Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, S. 116: „Der geschichtliche Teil gibt nur die Einleitung, den Anlaß, bei dem Achiqar seine Weisheit vorbringt. Es ist eine Rahmenerzählung, wie in so vielen orientalischen Märchensammlungen, die ja gleichfalls vor allem Belehrung geben wollen, oder wie zu den äsopischen Fabeln ursprünglich das ‚Leben Äsops‘ gehört, das die Anlässe gibt, bei denen er die einzelnen Fabeln erzählt hat.“ Anmerungsweise heißt es noch: „Auch die ägyptische Geschichte von den Sprüchen des Bauern gehört hierher, und ebenso das Leben Homers mit den eingelegten Gedichten und den Sprüchen und Vergier-Verse[n] im Wettstreit mit Hesiod.“



zuprägende Sprüche, die zu praktischem Zweck weitergegeben werden, entsprechen den Evangelienstücken als Einzelheiten; Sammlungen, Rahmungen und Deutungen solcher Geschichten und Sprüche entsprechen den Evangelien als Gesamtheiten. Uns hier beschäftigt das Zweite. Das Erste aber, aus dem das Zweite sein bestimmtes Aussehen gewinnt, will auch berücksichtigt sein. M. Dibelius<sup>1)</sup> erinnert hier an antike und moderne orientalische Parallelen. Die ältesten Einzelerzählungen der evangelischen Überlieferung verraten kein literarisches Wollen, keine künstlerische Absicht, kein eigentlich persönliches Empfinden, keine Erklärung des Äußeren und keine Motivierung des Inneren. „Wer sich davon überzeugen will, daß diese Art der mündlichen Überlieferung auch heute noch im Orient gedeiht, der lese die Geschichten, die Hans Schmidt und Dschirius Jusif im Winter 1910/11 bei den Bauern von Bir-Zet im Gebirge Ephraim gesammelt haben<sup>2)</sup> . . . wohl das beste Beispiel volkstümlicher Überlieferung aus neuester Zeit.“ Mit Recht zieht aber dann Dibelius sofort diesem Vergleich eine Grenze: gewiß sind beide, Evangelien-Erzählungen und die genannten palästinensischen Erzählungen, volkstümlich. Aber jene sind getragen von einem ausgeprägten Willen zur Propaganda, sie wollen werben, diese aber wollen im ganzen nur unterhalten. Die evangelischen Stücke haben eine erbauliche Stilisierung und stehen unter einer strengeren Zucht als die palästinensischen sich oft in spielerischer Freiheit gebenden Volkserzählungen. Dibelius erwägt, ob für diese Eigenart der Evangelien-Berichte die rabbinische Überlieferung als Analogie verwendet werden kann. Sofort springt ihm aber hier folgender Unterschied ins Auge: das Schaffen, Sammeln oder doch wenigstens das Sichten dieser Rabbinica ruht in der Hand eines Standes von Gelehrten, während die christliche Überlieferung, auf's Ganze gesehen, ungelehrten Leuten anvertraut war. Vor allem hat die gesetzliche Tradition bei den Rabbinen bestimmend gewirkt, während die ältesten christlichen Erzählungen, die Paradigmen, von der Bestimmung für die Predigt getragen sind. Anders steht es bei der urchristlichen Paränese (Logien-Überlieferung), hier hat sich das Christliche schon geradliniger aus dem Judentum entwickelt. So kommen als formale Parallelen für die Evangelien-Stücke die Rabbinen-Anekdoten der talmudischen Überlieferung nur unter gewissen einschränkenden Bedingungen in Betracht. A. Schlatter<sup>3)</sup> macht, wenn er die Überlieferung von Jochanan Ben Zakkai zum Vergleiche heranzieht, auch eine Ein-

<sup>1)</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 95 ff.; vgl. auch S. 17 f.

<sup>2)</sup> Dibelius nennt hier in der Anmerkung Hans Schmidt u. P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina (Forschungen 3. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Test., Heft 17).

<sup>3)</sup> Jochanan Ben Zakkai, Der Zeitgenosse der Apostel 1899, S. 8.

Schränkung, bei der die Verschiedenheit des Inhaltes richtig, dagegen die der Form nicht recht anerkannt ist: „Was des Spätern von ihm vorlag, war nichts Geschriebenes, da keine längere juristische Deduktion oder exegetische Ausführung seinen Namen trägt. Erhalten sind einzelne ‚Werke‘, םשׁשׁ, und Sentenzen. Das von ihm Überlieferte ist seiner Form nach somit den Evangelien am nächsten verwandt. Es gibt zu diesen stilistisch keine genaueren Parallelen, als die Erinnerungen an die Werke und Worte der Lehrer des ersten Jahrhunderts, wie sie in der kasuistischen Literatur erhalten sind. Innerlich freilich sind beide Überlieferungen weit voneinander getrennt.“

Rabbinen-Anekdoten, moderne palästinensische Volkserzählungen, aramäische Volksbücher (Achisar-Roman) sind zuletzt genannt worden. Vielleicht empfiehlt sich's, noch weiter rückwärts zu gehen und uns geläufigere alttestamentliche Erzählungen, bzw. Erzählungsbücher, wie sie im biblischen Kanon stehen, ins Auge zu fassen. Hier hat ein wohl wenig bekannter, aber sehr beachtenswerter Aufsatz von Th. Zahn über den „Geschichtschreiber und seinen Stoff im Neuen Testament“<sup>1)</sup> eingesetzt. Zahn legt da großes Gewicht auf Betrachtungen vergleichender Natur, da er davon überzeugt ist, daß die Grundformen geschichtlicher Darstellung von den neutestamentlichen Geschichtschreibern nicht erst geschaffen zu werden brauchten. Nun aber waren „die ersten christlichen Geschichtschreiber zwischen Israel und die Griechen gestellt . . . Griechische und hebräische Geschichtschreibung hat demnach die vergleichende Betrachtung zu berücksichtigen“. Für die Kennzeichnung der alttestamentlichen Geschichtsbücher ist die merkwürdige Tatsache von Bedeutung, daß von keinem der auf uns gekommenen Bücher der Name des Verfassers überliefert ist. Dementsprechend ist die Darstellungsweise: die Person des Verfassers bleibt im Hintergrund. Erst in den jungen Büchern Esra und Nehemia findet sich ein „Ich“, das den Erzähler und zugleich die handelnde Hauptperson bezeichnet; dabei ist das Ganze durchsetzt von Stücken, in denen von denselben Männern in der dritten Person erzählt wird. In den älteren Geschichtsbüchern dagegen und noch in der jungen Chronik und in dem nachkanonischen 1. Makkabäerbuch fehlt jeder Hinweis auf die Person des Verfassers, jede Vorrede, jede persönliche Zwischenbemerkung. Wenn trotzdem die persönliche Färbung vorhanden ist, so kommt das daher, daß hier nicht ein beliebiger Verfasser vergangene Ereignisse mitteilt, sondern ein Prophet predigt und urteilt. Und überall wird der Glaube an die Überlieferungen der Vorzeit vorausgesetzt und nicht das Bedürfnis empfunden, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verbürgen. Zahn fährt nach dieser Darstellung fort: „Wie anders in alledem die

<sup>1)</sup> In: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben IX (1888), S. 581 ff.

Griechen!" „Das Mißtrauen gegen die Überlieferung begleitet die griechische Geschichtsschreibung von Anfang an. Als ein unersetzlicher Vorzug gilt es, daß der Historiker darstellt, was er selbst, wenn nicht als Augenzeuge, so doch als Zeitgenosse miterlebt und von Zeugen, deren Glaubwürdigkeit er kontrollieren konnte, erfahren hat." In dieser Weise ist ἡ ἱστορία die auf eigener Erforschung und, wo es sein kann, Sinneswahrnehmung beruhende Kunde und deren Darstellung; ὁ ἱστορὶς ist unter Umständen der Augenzeuge. Thukydides und Polybios sind in solchem Zusammenhang zu verstehen. Bei beiden treten die Persönlichkeit des Geschichtsschreibers und sein Verhältnis zu den Ereignissen stark in den Vordergrund. Mit seinem vollen Namen, dem bald ein dadurch verdeutlichtes „Ich“ folgt, beginnt auch schon Herodot sein Werk. Und bei solchen Historikern begegnet uns immer wieder das „Ich“ oder das „Wir“ des Forschers und des Erzählers. In den Spätzeiten der griechischen Literatur wird diese „Methode“ schließlich Manier und Schwindel . . . Auf Grund solcher Darlegungen kommt Zahn in bezug auf die Evangelien zu folgendem Ergebnis: „Von Art und Kunst griechischer Geschichtsschreibung hat jedenfalls der Verfasser unsres ersten Evangeliums nichts gewußt. Es liest sich wie ein alttestamentliches Geschichtswerk." Markus ist im ganzen wie Matthäus zu beurteilen. Bei Johannes dem Evangelisten findet sich das „Ihr“ der Anrede an die Leser; dieses setzt ein „Ich“ des Redners voraus, das wohl der Form nach, aber nicht der Sache nach in diesem Buch fehlt. Aber „dieser Evangelist war kein Grieche. Wir würden ihn auch dann nicht dafür halten können, wenn er den Namen des Apostels Johannes falsch trüge. Aber er hatte lange genug außerhalb Palästinas unter Griechen gelebt, um deren Bedürfnisse zu kennen". Und Lukas? „Hier weht uns griechische Luft an. Offen tritt der Verfasser mit seinem „Ich“ hervor." . . . Die hier mitgeteilten Beobachtungen Zahns sind in der Hauptsache richtig und belangreich. Ob gerade die Eigenart des vierten Evangelisten zutreffend geschildert ist, erscheint zum mindesten fraglich. Zweifellos richtig ist jedenfalls die Beurteilung der Synoptiker<sup>1)</sup>. Unrichtig ist aber bei Zahns ganzem Vergleichsverfahren die Gegenüberstellung der israelitischen und der grie-

<sup>1)</sup> Nicht recht vereinbaren mit dieser Stellungnahme läßt sich m. E. Th. Zahns Darstellung der Evangelien als der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (vgl. oben S. 56 f.). Während in der „Kanon-Geschichte" im Anschluß an Justins Kennzeichnung der Evangelien (1889) der entscheidende Wert darauf gelegt ist, daß die Evangelisten ebenso sichere Gewährsmänner in bezug auf Jesus sind wie Xenophon in bezug auf Sokrates, ist in dem besprochenen Aufsatz (1888) eher der Gegensatz zwischen Matthäus und Markus einerseits (kein Schriftsteller-„Ich") und Xenophon andererseits (Schriftsteller-„Ich") in den Mittelpunkt gestellt; nur beiläufig wird Xenophons Werk erwähnt. Zum mindesten liegt zwischen den beiderseitigen Zahn'schen Ausführungen eine Akzentverschiebung vor.



chischen Literatur. Er versteht sich hier genau so wie J. Weiß, der, wie wir gesehen haben <sup>1)</sup>, jüdische Kleinliteratur gegen griechische Hochliteratur ausspielt. So trifft auch bei Zahn das, was er über den Gegensatz von alttestamentlichen Volksschriftstellern und griechischen Literaten sagt, in bezug auf die Frage nach Judentum und Griechentum keineswegs die Sache. Denn auch auf griechischem Boden gibt es Dokumente, wie Zahn sie vermisst. Wenn H. Greßmann und M. Dibelius jüdische Parallelen zu den Evangelien nennen, so denken sie jedenfalls nicht an diesen generellen Gegensatz von Judentum und Griechentum. Beide reden von Volkserzählungen, bzw. Volksbüchern und betonen damit den Begriff des Volkstümlichen, der jenseits der Frage nach Judentum und Griechentum liegt <sup>2)</sup>.

3. So kehren wir zur griechischen Literatur zurück, aber nicht zur Hochliteratur, sondern zur Kleinliteratur, in deren Bereich mancherlei Vergleichsstoff zu den Evangelien zu finden ist. M. Dibelius, der in der jüdischen Rabbinen-Überlieferung nur unter gewissen einschränkenden Bedingungen <sup>3)</sup> ein Analogon zu den Evangelien sieht, urteilt <sup>4)</sup>: „Den Verhältnissen der urchristlichen Predigt entsprechen weit eher die kurzen Geschichten, die lehrhafte ‚sententiöse‘ Aussprüche griechischer Philosophen im Zusammenhang mit der Situation, der sie entstammen, einem breiteren Publikum vermitteln; es sind die sogen. Chrien <sup>5)</sup>. Mit solchen Anekdoten werden Philosophen-Viten, mitunter auch Datriben gespeist, und Bücher wie Lufians *Demonax* sind fast aus ihnen zusammengesetzt <sup>6)</sup>.“ Darin, daß diese kleinen Einheiten, gewöhnlich einen Ausspruch als Pointe enthaltend, zu lehrhaftem Zweck weitergegeben werden und nicht der großen Literatur entstammen, sind sie den paradigmatischen Stücken der Evangelienüberlieferung ähnlich. In der Art ihrer Zuspitzung allerdings (vielfach ein Wiß als Pointe!) liegt eine andere Welt, der die Evangelien nicht angehören. Darin sieht Dibelius mit Recht die Grenze des gezogenen Vergleichs. Die novellistischen Wundergeschichten der Evangelien bringt er dann wegen ihrer Topik mit der damaligen literarischen Wundererzählung zusammen <sup>7)</sup>. Und im Joh.-Ev. findet er „literarisch verarbeitete Novellen, deren novellistische Form dem vierten Evangelisten vorlag wie die alte Form

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 61.

<sup>2)</sup> Diese ganze Betrachtungsweise liegt nicht im Gesichtskreis von Th. Zahn.

<sup>3)</sup> Siehe oben S. 65.

<sup>4)</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 18.

<sup>5)</sup> Eine Sammlung der chrienartigen Aussprüche griechischer Philosophen gibt G(abriele) von Wartensleben, Begriff der griechischen Chreia und Beiträge zur Geschichte ihrer Form 1901, S. 31 ff. (vgl. M. Dibelius, a. a. O., S. 18).

<sup>6)</sup> Anmerkungsweise macht M. Dibelius auf die formale Gleichheit zwischen Joh. 20, 30 f. und Lufian, *Demonax* 67 aufmerksam.

<sup>7)</sup> A. a. O., S. 45.

der Apollonius-Geschichte dem Philostratus<sup>1)</sup>". Die Worte Jesu schließlich im Rahmen der urchristlichen Paränese werden in Verbindung gebracht mit den paränetischen Abschnitten der Paulus-Briefe: „einzelne Mahnungen, oft in Spruchform, lose aneinander gehängt oder unverbunden nebeneinander stehend. Man fühlt sich an andere Texte erinnern, die Spruch-Paränese enthalten, an das erste Kapitel des Jakobus-Briefes, an die ersten Abschnitte der Didache, an Pseudo-Phokylides, an Tobit 4 und 12, aber auch an die entsprechenden Kapitel des Achikar-Romans oder bei Isofrates (ad Nicoclem) und Ps.-Isofrates (ad Demonium)<sup>2)</sup>.“

Während M. Dibelius in dieser Weise evangelische Einzelgeschichten (Paradigmen und Novellen) und Spruchreihen mit entsprechenden Stücken der damaligen Kleinliteratur vergleicht, sucht P. Wendland<sup>3)</sup>, in derselben Richtung gehend, die Evangelien als Ganzes in die allgemeine Literaturgeschichte einzubauen. „Um aus zerstreuten Traditionen ein Ganzes zu schaffen, dazu gehört ein Autor. Solchen Prozeß der Sammlung, Redaktion, Bearbeitung mündlicher Überlieferung, der zugleich ihre Erhebung auf das Niveau der Literatur bedeutet, können wir auf vielen Gebieten verfolgen, und solche Analogien sind lehrreich. So sind bei den Griechen auch die Geschichten von Homer, von den sieben Weisen und vom Narren Äsop, Fabeln und Sinnsprüche gesammelt worden. Die literarische Grundlage ist dann in späteren Bearbeitungen mannigfach erweitert worden, und solche Volksbücher, die nicht Literatur im strengen Sinn des Wortes sind, haben sich immer etwas von der freien Beweglichkeit der mündlichen Überlieferung bewahrt. Christliche Mönchsgeschichten lassen sich vergleichen, z. B. die Geschichte der ägyptischen Mönche oder die *Historia Lausiaca*, Berichte von Augenzeugen, die die Einsiedeleien bereist haben und treuherzig die Geschichten wiedererzählen, die sie aus dem Munde der Heiligen vernommen haben. Das Maß eigener Arbeit und des Einflusses der Individualität kann dabei ein sehr verschiedenes sein<sup>4)</sup>.“ Das Letztere wird an Herodot verdeutlicht, der einerseits auf eine im Volke verbreitete novellistische Überlieferung angewiesen ist, andererseits das Bestreben hat, als Künstler frei zu gestalten: „Dennoch hat die Abhängigkeit vom übernommenen Materiale die Einheitlichkeit der künstlerischen Gestaltung gehemmt.“ Im Anschluß an diese grundsätzlichen Darlegungen deutet P. Wendland verschiedene Einzelheiten der Evangelien. Bezüglich der

<sup>1)</sup> A. a. O., S. 50. Vgl. meinen Aufsatz „Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitwunder in Kana“ in: Harnack-Ehrung 1921, S. 32 ff.

<sup>2)</sup> A. a. O., S. 70. <sup>3)</sup> Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 255 f., 271, 272, 285, 299, 300, 307.

<sup>4)</sup> Man beachte den starken Dissensus zwischen P. Wendland u. G. Heinrici; siehe oben S. 52.

Charakteristik (Psychologie) der Evangelien heißt es: „Direkte Charakteristik meidet Markus, wie die Genesis und Herodot. Das Ethos der Personen ergibt sich nur indirekt aus der Handlung und aus den Worten. Die Worte werden in kurzer direkter Rede gegeben — das Volk kennt keine indirekte —, mitunter auch die Gedanken . . .; für den naiven Menschen ist Denken ja Sprechen<sup>1)</sup>.“ Die Redeweise des Johannes-Evangeliums wird mit der des Apollonius von Tyana bei Philostratus verglichen. Was die späteren Wundergeschichten (Kindheitsgeschichte, apokryphe Evangelien) anlangt, heißt es: „Auch in den Heiligengeschichten (z. B. Martins) beobachten wir einen ähnlichen Prozeß: Die zuverlässigeren Aufzeichnungen der Augenzeugen werden verdrängt durch Sammlungen von Mirakeln, die mit größter Willkür dem Orts- oder Nationalheiligen zugeschrieben werden, dessen geschichtliches Bild verblaßt und nach dem Geschmack der späteren Zeit idealisiert wird.“ Im Johannes-Evangelium werden die Wunder Jesu erzählt, dazu wird von den vielen Zeichen gesprochen; „und die Wendungen der Nachträge, die die Auslese aus einer uner schöp flichen Fülle betonen (20, 30; 21, 25), lehren in antiken Biographien von Wundermännern wieder<sup>2)</sup>.“ Wenn die Überlieferung der Worte Jesu in fortschreitender Entwicklung den Übergang von apophthegmatischer Vereinzelung zur Gruppenbildung erkennen läßt, so „bietet Werden und Wachsen der kynischen Literatur beachtenswerte Analogien: auch hier haben wir eine nicht literarische Grundlage, dann memoirenartige Aufzeichnungen der Schüler, die passende Worte und Szenen sammelten, Gruppierung der Aussprüche, Ausführung der vereinzelt gedachten zu zusammenhängenden Reden“. Dabei erkennt P. Wendland richtig die Grenze eines solchen Vergleichs. „Ein wesentlicher Unterschied liegt darin, daß die Autorität der Herrenworte der Tradition eine etwas größere Festigkeit gegeben . . . hat.“ Abgesehen davon aber liegt das Wesentliche der Evangelienklärung in der Erkenntnis der Vorstufen, d. h. nicht der Individualität des Autors, sondern in einem ihm vorausliegenden Entwicklungsprozeß der Traditionen. Daraus folgert P. Wendland richtig: „Ihn (den Autor) zu verstehen und in einzelnen Fällen zu rekonstruieren ist nur möglich, wenn wie in der Analyse homerischer Dichtungen oder des Pentateuchs geschichtliche und philologische Arbeit Hand in Hand geht.“ Es gehört zum Wesen all dieser Volksbücher, daß ihre Überlieferung von Haus aus eine recht verwickelte ist. „Solche Texte sind starken Überarbeitungen, Erweiterungen, Entstellungen ausgesetzt. Den Evangelien ist es nicht anders ergangen, bis die Kanoni-

<sup>1)</sup> Vgl. dieselbe Beobachtung in Verbindung mit einer ganz anderen Wertung bei J. Weiß; siehe oben S. 60.

<sup>2)</sup> Vgl. ebenso M. Dibelius; siehe oben S. 68.



sierung und dann die wissenschaftliche Arbeit die Texte einigermaßen gegen weitere Wucherungen schützte<sup>1)</sup>.

In die Linie der Aufstellungen P. Wendlands gehören solche anderer Gelehrter, von denen M. Dibelius und H. Greßmann schon genannt sind, ebenso R. Reizenstein mit seinem Hinweis auf die Moiragenesstücke in der Apollonius-Vita des Philostratus<sup>2)</sup>.

In einem Aufsatz über das Wunder im Neuen Testament stellt Arnold Meyer<sup>3)</sup> die Evangelien mit der hellenistischen Wunder-Literatur zusammen, die von dem Christentum vorgefunden wurde, als es sich selbst literarisch betätigte, um seine Sache zu verbreiten und zu verteidigen. Diese Wunder-Literatur aus einer „Zeit, wo des Bücherschreibens kein Ende ist“, wird so gekennzeichnet: „Man sammelt mündliche Überlieferung, aber auch Aufzeichnungen und echte oder gefälschte Briefe und Akten . . . Erst reiht man Wunder an Wunder, dann schafft man eine Biographie des Wundertäters, die mit dem ersten Auftreten anhebt und ihn durch auffallende Situationen, Heilungen, Verfolgungen, Anklage und Gefängnis zum wundersamen Ende führt. Auch auf die Geburt des Helden fällt das Wunderlicht . . . Mit den Wundern verbindet man geistvolle Reden mit Freunden und Gegnern sowie Verteidigungsreden vor den Richtern.“ Dem entspricht das, was Arnold Meyer über die Evangelien sagt: „ . . . Jetzt wurden Ketten von Wundererzählungen, die 3. T. zuerst andersartige Bedeutung hatten, durch Zeit- und Ortsangaben zu einer Biographie oder einem Reisebericht verbunden — so ist Markus entstanden —; es wurden Reden eingestreut und Redeketten eingefügt — so entstanden Matthäus und Lukas; neue Reden wurden geschaffen — Johannes!“

Hans von Soden<sup>4)</sup> kennzeichnet die Evangelien abgesehen davon, daß er die Gattung „Evangelium“ aus der jüdischen Apokalypse ableitet<sup>5)</sup>, als „sehr verwickelte, aus vielen und ungleichartigen Elementen zusammengefügte Schöpfungen, auf deren Entfaltung mancherlei jüdische und hellenistische Vorbilder gewirkt haben“. Von Lukas heißt es, daß er „die Markusvorlage“ in der Richtung auf die hellenistische Philosophenbiographie erweitert habe.

<sup>1)</sup> Diese Beobachtung führt weiter in die Textgeschichte im engeren Sinn. Richtig urteilt hier E. v. Dobschütz, Vom Auslegen insonderheit des Neuen Testaments, Hallische Universitätsreden (18) 1922, S. 24: „Man darf die Überlieferung des Neuen Testaments gar nicht mit der der Klassiker, auch nicht mit der der Kirchenväter vergleichen: analog sind die Volksbücher, z. B. der Alexanderroman, die apokryphen Apostelgeschichten, nur daß deren Überlieferung nicht entfernt mit der Fülle Neutestamentlicher Handschriften sich messen kann.“

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 59.

<sup>3)</sup> In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5 1913, Sp. 2151 f.

<sup>4)</sup> Die Entstehung der christlichen Kirche (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 690) 1919, S. 66 ff.

<sup>5)</sup> Siehe dazu unten S. 75.

Gegenüber diesem nur angedeuteten Vergleich hat W. Bouisset<sup>1)</sup> die Textüberlieferung der sogenannten Apophthegmata Patrum eingehend untersucht, indem er von dem Bewußtsein getragen war, daß hier ein Analogon zu den Evangelien vorliegt. Er spricht von dem unliterarischen Charakter der Apophthegmen-Überlieferung und meint, er „glaube in der Tat, daß ihr Wert und ihr Reiz darauf beruht, daß sie in weitestem Maße — unserer Evangelienliteratur gleich — aus mündlicher Überlieferung erwachsen ist“.

Ebenfalls der volkstümlichen Mönchsliteratur gehört ein Text an, den H. Liehmann<sup>2)</sup> mit im Hinblick auf die Evangelienfrage untersucht hat: Die von Antonius verfaßte Vita des hl. Symeon Stylites. „Die größte Schwierigkeit bot die Bearbeitung der Antoniusvita: sie lohnt dafür um so reichlicher die Mühe, indem ihre für die beständigen Textwandlungen einer volkstümlichen und stets mit lebendigem Interesse wieder abgeschriebenen und übersehten Schrift geradezu typischen Schicksale eine vortreffliche Propädeutik für die kritische Behandlung des Synoptikerproblems lieferten. Wer nach Durcharbeitung der Textgeschichte einer solchen Heiligenvita an die Evangelien herantritt, wird sofort eine große Anzahl von Analogien wie Differenzen sehen und richtig einschätzen, welche demjenigen verborgen bleiben, der nur die normale Form der Überlieferung hochliterarischer Werke kennt. Aus diesem Grunde sind die verschiedenen Textformen in einer Ausführlichkeit mitgeteilt worden, welche durch ihren historischen Wert nicht gerechtfertigt ist. Es lag mir daran, ein Musterbeispiel dieser Gattung bequem zugänglich zu machen.“

Auf Analoga in dieser Richtung aus späterer und schließlich neuester Zeit macht Rudolf Otto<sup>3)</sup> aufmerksam, indem er empfiehlt, „an lebendigen, auch heute noch auffindbaren Beispielen sich eine konkretere Anschauung davon zu verschaffen, wie ursprüngliche und echte religiöse Konventikel und Gemeinschaften entspringen. Und man müßte dazu Orte und Gelegenheiten auffuchen, wo auch heute noch Religion lebendig ist als urwüchsig-instinktmäßige und naive Regung und Trieb. Losere oder festere Kreise von Anhängern entstehen. ‚Logien‘, Erzählungen, Legenden bilden und sammeln sich“. In einer Anmerkung heißt's dann: „Es ist verwunderlich, daß man das Hauptproblem der Evangelienkritik, die Entstehung der Logia-Sammlung, nicht in diesem noch heute lebendigen Milieu studiert. Und noch verwunderlicher, daß man nicht längst die Logia-Ketten aus dem ganz entsprechenden Milieu der ἀποφθέγματα τῶν πατέρων, aus den Hadith des Muhammed, oder

<sup>1)</sup> In: Festgabe für A. von Harnack 1921, S. 102ff.; 115.

<sup>2)</sup> Das Leben des heiligen Symeon Stylites 1908 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur), S. VI.

<sup>3)</sup> Das Heilige, 8. Aufl. 1922, S. 193.

aus der franziskanischen Legende herangezogen hat. Und besonders die Sammlung der Logia des Rāma-Kriṣṇa, die sich noch heute unter unsern eigenen Augen vollzogen hat."

Im Anschluß an diese Otto'schen Richtlinien hat neuerdings Wilhelm Michaelis<sup>1)</sup> eine kleine Studie über Sadhu-Überlieferung und Jesus-Überlieferung geschrieben. Die erstere hat den Vorteil, daß ihre Einzelheiten leicht zu beobachten und nachzuprüfen sind. Der Oxford Professor B. H. Streeter hat zusammen mit A. J. Appasamy Aufzeichnungen der Lehren des Sadhu Sundar Singh veröffentlicht, die nun auch in einer deutschen Übersetzung von P. Balzer vorliegen<sup>2)</sup>. Die beiden gelehrten Herausgeber haben verschiedenartige Quellen zusammengestellt: einmal früher gedruckte Werke, in denen Vorträge des Sadhu nach dem Stenogramm oder nach seinem eigenen Diktat (englisch und tamilisch) veröffentlicht waren; ferner hat Appasamy, dessen Muttersprache das Tamilische ist, während gemeinsam mit dem Sadhu in Oxford, London und Paris verbrachter Wochen verschiedene Gespräche aufgezeichnet. Eine andere Persönlichkeit, die ihrerseits früher mit dem Sadhu Unterredungen gehabt hatte, ist auch noch behilflich gewesen. Wenn in dieser Weise die Aufzeichnung im Zeitalter des Stenogramms und des Interviews durch die Kontrollarbeit gewissenhafter Gelehrter zustande gekommen ist, so liegt hier von vornherein ein deutlicher Gegensatz zur Jesus-Überlieferung vor. Man könnte höchstens erwägen, ob nicht auf eine ähnliche Weise das eine oder andere Streitgespräch Jesu etwa als Gegnerüberlieferung an die breite Masse der Überlieferung abgegeben worden ist. Um so bedeutungsvoller ist es, daß selbst die mit so modernen Methoden verarbeitete Sadhu-Geschichte Eigenheiten aufweist, wie wir sie auch in den Evangelien finden. Streeter schreibt: „Der Geist des Sadhu ist eine unerschöpfliche Fundgrube von kleinen Erzählungen, Beispielen, Epigrammen und Gleichnissen; aber er macht niemals auch nur den leisesten Versuch, Wiederholungen zu vermeiden . . . Daher haben wir auch in mehr als einer der geschriebenen oder gedruckten Quellen, die wir benutzten, beständig dieselben Grundgedanken wiedergefunden. ‚Mein Mund‘ so sagt er, ist von keinem Verlagsrecht abhängig; und viele Aussprüche, die wir von seinen Lippen hörten und aufzeichneten, fanden wir später, bereits gedruckt, wieder. In den meisten Fällen weichen die Lesarten außerordentlich wenig von einander ab; aber wir haben uns immer die Freiheit genommen, eine Lesart durch eine andere zu verbessern oder zu ersetzen, je nachdem es uns angebracht schien; und da das Englische nicht des Sadhus Muttersprache ist, so haben wir

<sup>1)</sup> In: Theologische Blätter 1922, Sp. 275 ff.

<sup>2)</sup> Unter dem Titel „Christliche Mystik in einer indischen Seele“, mit einem Geleitwort vom Erzbischof von Upsala (Nathan Söderblom) 1922.



uns häufig erlaubt, Verbesserungen rein wörtlichen Charakters vorzunehmen.“ Richtig bemerkt hierzu Michaelis: „Was Lukas in den ersten Versen seines Evangeliums über seine Arbeitsmethode sagt, ist kärglich gegenüber dem, was die Gewissenhaftigkeit des modernen Gelehrten uns über seine Quellenbenutzung zu sagen sich verpflichtet weiß.“ Jedenfalls haben sowohl die Sammler der Sadhu-Sprüche wie auch die Sammler der Jesus-Sprüche Wiederholungen stehen lassen. Es kann dasselbe Jesus-Wort mehrmals — in verschiedener oder ähnlicher Situation — gesprochen und darum mehrmals mit Varianten in verschiedenen Quellen, aber auch in derselben Quelle überliefert sein. Ein weiterer lehrreicher Fall aus der Sadhu-Geschichte ist dieser: Zum Bericht über eine dramatische Begegnung des Sadhus mit einem Manne bemerken die Herausgeber, sie seien nicht ganz sicher, ob die Antwort des Sadhu bei diesem oder irgend einem anderen Anlaß gegeben worden sei. — Die ganze Vergleichung, die Michaelis mit diesen richtigen und wichtigen Beobachtungen durchführt, hat eine von ihm nicht gewürdigte Grenze: die Sadhu-Überlieferung ist im wesentlichen von ihm selbst oder einzelnen „Gegenspielern“ geformt, die Jesus-Überlieferung dagegen, soweit wir sie noch fassen können, von einer Gemeinschaft. Wohl hat diese Gemeinschaft manches Jesus-Wort ohne Veränderung weitergegeben; und auch ohne die Annahme von Petrus-Erinnerungen, wie sie Papias voraussetzt, wissen wir, daß das eine oder andere Individuum diesen oder jenen Jesus-Spruch weitergegeben und geformt hat; aber im ganzen liegt's wie beim Volkslied, dessen Urheber das Volk bleibt, so sehr auch das Individuum, allerdings nur als Exponent des Volkes, als Schöpfer in Betracht kommen kann. Bei der Sadhu-Überlieferung ist's anders. Aber darin hat sie eine lehrreiche Ähnlichkeit mit der Jesus-Überlieferung, daß sie wie diese eine unliterarische Persönlichkeit im Mittelpunkt hat, deren Wesen in eine irgendwie literarische Darstellung eingefangen worden ist.

Entscheidend ist der unliterarische Anfang solcher „Literatur“, der selbst durch die Arbeit von Literaten nicht mehr zu verwischen ist. Und je weniger sie aus dem Zustand der Kleinliteratur, der volkstümlichen Überlieferung herausgetreten ist, je spärlicher, bzw. je später die Schriftstellerpersönlichkeit eingegriffen hat, desto deutlicher ist die Ähnlichkeit mit den Evangelien.

Daß auch andere Forscher geneigt sind, die Evangelien von solchen Erwägungen aus literargeschichtlich zu verstehen, mögen schließlich noch zwei Urteile verdeutlichen, die mehr beiläufig ausgesagt sind. W. Heitmüller<sup>1)</sup> beschreibt in seinem buchstarken Aufsatz über Jesus Christus die Eigenart des Markus so: „Der Evangelist berichtet eben wie ein

<sup>1)</sup> In: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, Bd. 3, 1912, Sp. 354.

naiver Volkserzähler, er bringt Einzel-Erzählungen (Anekdoten) oder Gruppen von solchen, wobei es auf Zeit und Ort der Geschehnisse nicht ankommt.“ Und A. Jülicher<sup>1)</sup> kennzeichnet die Arbeit W. Wredes am Markus-Evangelium dahin: „Sein (Wredes) Blick für die Weite des psychologisch Möglichen wäre auch geschärft worden, wenn er die religionsgeschichtlichen Studien weiter ausgedehnt hätte, und zwar nicht gerade, wie er es stets geübt, zu den Höhen des Geistes hinauf, Luther, Carlyle, Tolstoi usw., sondern in die namenlose Heiligen-Literatur und überhaupt die Legenden-Fabrikation hinab.“

4. In allen bisher erörterten Versuchen, die Evangelien literargeschichtlich zu würdigen, handelt es sich um ein Analogie-Verfahren (die Evangelien entstanden wie andere gattungsähnliche Schriften), nicht um ein Genealogie-Verfahren (die Evangelien entstanden aus anderen gattungsähnlichen Schriften). Das letztere ist nun ins Auge gefaßt von Hans v. Soden<sup>2)</sup>, der das Evangelium aus der jüdischen Apokalypse entstanden sein läßt. In folgender Weise verrate der Gesamtaufriß der Evangelien das apokalyptische Schema als Grundlage: Wie in der Apokalypstik zur Bürgschaft für die Richtigkeit der Endweisagungen diesen eine Geschichtserzählung im futurischen Stil vorangeht, so wird für die christliche Weissagung des kommenden Messias Jesus sein Leben als schon erfüllter Teil der Weissagung zur Bürgschaft erzählt. „So entstand aus der Apokalypse, deren futurische Form abstreifend, im Christentum das geschichtliche Evangelium mit apokalyptischer Spitze, die einzige dem Christentum eigentümliche Gattung.“ Bultmann<sup>3)</sup> möchte höchstens die Spruchquelle (Q) in Beziehung setzen zu apokalyptischen Schriften wie den Paränesen des äthiopischen Henoch, da ebenso wie sie Q Paränese und eschatologische Weissagung umfaßt und offenbar mit dem eschatologischen Ausblick geschlossen habe. Für den Typus des Evangeliums selbst läßt aber Bultmann — m. E. mit Recht — die Soden'sche Betrachtung nicht gelten: „Dagegen spricht doch, daß in der christlichen Tradition keine Spur darauf hinweist, daß das Leben Jesu ja in futurischem Stil erzählt wurde, und ferner, daß es erst allmählich — zuerst in der Passion — unter den Gesichtspunkt der erfüllten Weissagung gerückt wurde. Auch ist die Geschichte, die in den Apokalypsen dem Ende vorhergeht, die Geschichte des αἰὼν οὗτος bzw. des Volkes, das den Leiden dieses Äon unterworfen ist, nicht die des Messias; und zudem dürfte der Messias, wenn er als Objekt der Weissagung betrachtet wäre, nicht in solchem Maße als ihr Subjekt auftreten, wie es bei Markus und den beiden andern Synoptikern

<sup>1)</sup> In: Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, Bd. 21. S. 510.

<sup>2)</sup> Die Entstehung der christlichen Kirche 1919, S. 66.

<sup>3)</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 228, S. 510.

der Fall ist.“ Ich möchte diesem Einwand einen weiteren hinzufügen: v. Soden sagt richtig, unsere Evangelien seien sehr verwickelte, aus vielen und ungleichartigen Elementen zusammengefügte Schöpfungen, auf deren Entfaltung mancherlei jüdische und hellenistische Vorbilder gewirkt hätten. Ich glaube, daß diese Vielheit und Ungleichartigkeit der einzelnen Bestandteile den Evangelien von Anfang an eignet und keine Möglichkeit besteht, ein Urevangelium mit einem apokalyptischen Grundschema herauszuarbeiten.

## B.

Wenn wir von diesem einen Versuch, die literarische Keimzelle der Evangelien zu bestimmen — sollte sie gefunden werden können, so kommt tatsächlich die spätjüdische Apokalyptik in erster Linie in Betracht<sup>1)</sup> —, absehen, so haben wir grundsätzlich nur über Analogien zu den Evangelien nachzudenken. Daß nur ein Analogie-Verfahren sinn- und zweckvoll ist, leitet sich aus Tatsachen ab, auf die wir bei dem kritischen Überblick über die bisherigen Versuche immer wieder gestoßen worden sind. Diese Tatsachen gilt es festzuhalten und auszuwerten. Das Evangelium ist von Haus aus nicht Hochliteratur, sondern Kleinliteratur, nicht individuelle Schriftstellerleistung, sondern Volksbuch, nicht Biographie, sondern Kultlegende. Die leisen Ansätze in anderer Richtung ändern an diesem Gesamtbild nichts. Lukas hat trotz seiner wohl vorhandenen schriftstellerischen Fähigkeiten eine Biographie nicht schaffen können oder wollen, und das vierte Evangelium, das in gewissem Sinne eine persönliche Bekennerschrift ist, hat mehr übernommene Überlieferung hinter sich, als wir feststellen können, und ist über das Persönliche hinaus von einer Bekennergemeinschaft getragen. Auf einem bestimmten Strang der Literaturgeschichte sind die Evangelien nicht zu finden. Die nichtkanonischen Ausläufer sind trotz einiger Anleihen bei der „Welt“ im wesentlichen nichts anderes als die früheren Evangelien, die eben doch die Muster bleiben.

1. Bestimmten literarischen Gesetzen folgen aber die apokryphen Apostelgeschichten, die in die Geschichte des hellenistischen Romans einzureihen sind<sup>2)</sup>. Daß manche Heiligenleben aus der griechischen

<sup>1)</sup> Vgl. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur 1911, S. 73, Anm. 1: „Daß die Geschichtserzählung der Evangelien nicht unabhängig ist von der jüdisch-israelitischen Geschichtsauffassung, ist sicher; zumal die Apokalyptik hat auf die Geschichtsauffassung gewirkt, aber ich sehe nicht, daß starke Säden von der israelitischen Geschichtserzählung im Alten Testament und der jüdischen in den Apokryphen (Makkabäerbücher usw.) nach der Gesamtform der Evangelien hinüberlaufen.“ Für dieses vielleicht richtige Urteil fehlt bei Jordan die Begründung.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu E. v. Dobschütz, Der Roman in der altchristlichen Literatur. In: Deutsche Revue, 111. Bd. 1902, S. 87 ff.



Literaturgeschichte heraus — genealogisch — erklärt werden müssen, ist schon oben festgestellt worden. Ebenso steht es mit den Märtyrerakten, die, wie K. Holl<sup>1)</sup> verdeutlicht hat, vor allem in ihrem zweiten Typus des Verhörsprotokolls (der erste Typus, die Brief Erzählung, die schriftstellerische Absichten nicht ausschließt, hat jüdische Vorbilder) eine literargeschichtliche Ableitung verlangt: „Es darf als festgestellt gelten, daß die christliche Prozeßakte sich an eine hellenistische Literaturgattung anschließt, die im 2. Jahrhundert nach Christus schon weit entwickelt war.“ Bedeutsam ist gerade in diesem Zusammenhang eine inhaltliche Verschiebung. Im Zeitalter der Apologeten, in dem der Enthusiasmus zurückgedrängt wird, schiebt sich der philosophische Begriff des Märtyrers allmählich dem urchristlichen (Märtyrer-Prophet!) unter. Die „Welt“ wirkt ein: auch griechische Philosophen und römische Helden gelten als Vorbilder. Nur ist für die Gestaltung der literarischen Gattung von großer Tragweite, daß durch die apologetische Theologie ein „neuer Sinn für Urkundlichkeit ins Christentum verpflanzt“ worden ist. Dem entspricht die Form des Verhörsprotokolls. Besonders großer Wert wird auf die rednerische Fertigkeit des Märtyrers gelegt. Zu diesem Zwecke werden wie bei den hellenistischen Vorbildern ausführliche Reden angefertigt. Die aus diesem Zustand sich ableitende Skepsis des Historikers darf allerdings deshalb nicht übertrieben werden, weil anzunehmen ist, daß tatsächlich manche Märtyrer längere Reden gehalten haben, und daß die betreffenden christlichen Gemeinden vielfach amtliche Protokolle besessen haben. Auf's Ganze gesehen aber ist gerade die Prozeßakte eine Kunstform, die in der Folgezeit die Form der Brief Erzählung verdrängt und ihrerseits sich in literarischem Sinne weiter entwickelt hat. Das „Protokoll“ wächst sich aus zu einem dramatischen Aufbau. Dieser erhielt, je mehr neben den Märtyrer der Mönch, der Heilige in der kirchlichen Wertschätzung trat, den Sinn des Heiligenlebens, dessen innere Vorgänge hier in äußere umgesetzt sind. Teilweise hat dieses Bestreben der Angleichung dazu geführt, daß einerseits die „Reden“ des Märtyrers mehr zurücktraten und andererseits sein Jugendleben mit herangezogen wurde.

Die Märtyrerakten erwecken deshalb noch unser besonderes Interesse, weil die Leidensgeschichte Jesu inhaltlich ein Märtyrerbericht ist. Und ein Vergleich mit den Märtyrerakten legt sich umso mehr nahe, als sie im Gegensatz zu dem übrigen Evangeliengeichtenbestand bis zu einem gewissen Grade ein in sich geschlossener Bericht gewesen ist, der wenige Fugen und Nähte aufzuweisen hat und daher eine

<sup>1)</sup> Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum . . . 1914, S. 521 ff.

besondere literarische Wertung verlangt<sup>1)</sup>. Während nun, wie wir gesehen haben, bei den altchristlichen Märtyrerakten das Verhörsprotokoll eine eigene Stilgattung aus sich herausgesetzt hat, lassen sich in der Passionsgeschichte Jesu nur ganz leise Ansätze nach dieser Richtung feststellen. Im vierten Evangelium liegt in der Szene vor Annas so etwas wie ein richtiges Prozeßverfahren vor. Im Matthäusevangelium (27, 2; 11) wird die amtliche Stellung des Pilatus betont. Im übrigen nimmt jedoch die Leidensgeschichte Jesu an der Person des Richters Pilatus wenig Anteil, während in den Märtyrer-Protokollen der Richter sehr im Vordergrund steht. Dies alles zeigt, daß die Passion Jesu, wie sie in den Evangelien erhalten ist, auf keine literarische Gattung Rücksicht nimmt, sondern auf lebendiger, volkstümlicher, kultischer Überlieferung beruht<sup>2)</sup>. Dahin gehört auch die auffallende Tatsache, daß Jesus so wenig redet, fast schweigsam ist. Wenn sich manche Märtyrerakten christlichen und heidnischen Ursprungs in ähnlicher Weise von einer starken Betonung der Märtyrerreden frei halten, so nähern sie sich der evangelischen Leidensgeschichte und entfernen sich von der oben beschriebenen Gattung des Verhörsprotokolls<sup>3)</sup>.

Eine Literaturgeschichte, wie sie oben für die apokryphen Apostelgeschichten, die Heiligenleben und vor allem die Märtyrerakten in unmittelbarem und mittelbarem Zusammenhang mit der allgemeinen Literaturgeschichte angedeutet ist, kommt für die Evangelien nicht in Betracht. Warum nicht? Warum sind die Evangelien nicht in die profane Literaturgeschichte hineingezogen worden? Man wird erwägen können, daß die Kanonbildung eine solche Entwicklung, die an sich möglich war, abgeschnitten hat. Wenn der Apologet Justin mit seinem Sinn für die urkundliche Bezeugung des ersten Christentums noch die Möglichkeit gehabt hätte, von da aus die Evangelien zu ändern, so wäre auch die Geschichte Jesu „urkundlicher“ geworden. Das hätte geschehen können, dem Verfahren Justins entsprechend, der die Wunder Jesu und die Vorgänge bei der Kreuzigung mit den Akten des Pilatus (Apol. I 48, 3; 35, 9) und die Geburt in Bethlehem mit den Akten der Schätzung des Quirinius (Apol. I 34, 2) belegt hat. Auf diese Weise wäre das Evangelium mehr literarisch und zugleich weniger historisch geworden, so historisch auch solche Urkundlichkeit sich darstellt. Denn

<sup>1)</sup> Vgl. mein Buch, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919, S. 303 ff.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 11 f.; etwas anders urteilen R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 166 ff., und G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922.

<sup>2)</sup> Das ist in der soeben genannten Arbeit von Bertram gut herausgearbeitet; vgl. vor allem S. 66 ff.

<sup>3)</sup> Auf dieses Kriterium der Länge der Reden hat U. Wilken in seiner Abhandlung „Zum alexandrinischen Antisemitismus“ (Abh. der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1909, S. 837) aufmerksam gemacht.

diese Urkunden hat es gar nicht gegeben; jedenfalls hat sie Justin niemals gesehen. Man hat glücklicherweise die Evangelien gelassen wie sie waren, und keine Geschichte Jesu mit Quellenangaben geschrieben. Nur Justin hat sich damit begnügt, die Evangelien ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων zu nennen, d. h. ihnen wenigstens einen das Urkundliche betonenden Titel zu geben.

Abgesehen davon, daß die Kanonizität solche literarische Entwicklung verhindert hat, scheint mir Folgendes von Bedeutung zu sein: Die Eigenart der Evangelien, wie sie sich uns immer wieder dargestellt hat, ist von vornherein gegenüber einer literaturgeschichtlichen Entwicklung und Entfaltung spröde gewesen. Von manchen Heiligenleben gilt Ähnliches<sup>1)</sup>, und auch die Märtyrerakten sind nicht schlechthin in die Literaturgeschichte einbezogen worden. Bei den Evangelien ist das aber in viel stärkerem Maße der Fall. So schwierig auch die Frage zu beantworten ist, was geschehen wäre, wenn die Kanonbildung nicht eingetreten wäre, so viel darf doch wohl gesagt werden: die Evangelien wären auf jeden Fall wegen ihres eigentümlichen Schweregewichts geblieben, was sie waren; und die Kanonbildung hat in bezug auf die Evangelien etwas äußerlich abgeschlossen, was innerlich fertig war.

2. All diese letzten Erörterungen haben verdeutlicht, daß die Evangelien nicht in eine literarische Entwicklung gezogen worden sind, wie wir sie im Bereich der apokryphen Apostelgeschichten, Heiligenleben und Märtyrerakten haben beobachten können. Diese unsre indirekte Beweisführung gilt es nunmehr direkt nach der Seite auszubauen, daß die Evangelien grundsätzlich mit der Literaturgattung zusammengestellt werden, die dafür als einzige in Betracht kommt, mit der Biographie. Was bisher in Auseinandersetzung mit der Betrachtung, daß die Evangelien mit der griechischen Biographie- und Memoirenliteratur verglichen werden mußten, ausgeführt ist, hat deren Unergiebigkeit gezeigt. Die Frage, ob die Evangelien überhaupt von der Biographie abzurücken sind, kann ein Wortstreit sein, je nach dem der Begriff der letzteren gefaßt wird. Wie schwierig hier die Begriffsbestimmung ist, zeigt ein Blick in die verschiedenen Handbücher und Spezialuntersuchungen<sup>2)</sup>. Eine ausgereifte Biographie<sup>3)</sup> ist die mit geschichtlicher Kunst ausgeführte Darstellung des Lebens einer Person. Sie umfaßt sowohl die äußere als die innere Entwicklung der dargestellten Persönlichkeit. Wenn das erreicht werden soll, sind die

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 61, Anm. 2, u. unten.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. und 6. Aufl., 1908, passim.

<sup>3)</sup> Es sei an die Besinnung Goethes in der Einleitung zu „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit“ erinnert.



Fragen der Stoffanordnung (sachliche oder chronologische Reihenfolge), des Pragmatismus, der Psychologie, der Charakteristik, des Porträts<sup>1)</sup> von maßgebender Wichtigkeit. Die Evangelien sind diesen Dingen so gut wie ganz entrückt. Bezeichnend ist es, daß die apostrophischen Apostelgeschichten, die ja in die griechische Literaturentwicklung mit einbezogen worden sind, demgegenüber mancherlei prosopographischen Aufpuß haben. Die eingehende Personalschilderung z. B., die in den *Acta Pauli et Theclae* § 2f. in bezug auf Paulus gegeben ist, hat in den Evangelien und in der kanonischen Apostelgeschichte nicht ihresgleichen. An dem Porträt hatte auch die antike Biographie, so sehr sie sich auch von der modernen unterscheiden mag, ein wesentliches Interesse. Das gilt von der besonderen Gattung des *ἐγκώμιον*, aber auch von der peripatetischen Biographie mit ihrer indirekten Charakteristik. Als die alexandrinischen Philologen in den Generationen des Kallimachus und Eratosthenes sich der chronologischen und biographischen Forschung annahmen, gab es in Griechenland eine reiche historische und literarhistorische auf die Beobachtung und Darstellung der Persönlichkeit gerichtete Produktion. Wie wichtig neben der Frage der Charakteristik die der Stoffeinteilung war, mag man sich an den Kaiserbiographien des Sueton verdeutlichen. Nachdem in der *Vita Augusti* die ersten Kapitel nach der Zeitfolge gegeben sind, folgt eine Erklärung, daß der eigentliche Inhalt nicht in fortlaufender Erzählung, sondern in Abschnitten, nicht chronologisch, sondern in sachlicher Einteilung gegeben werden soll. Gerade in dieser Biographie ist ein bestimmtes Schema im Großen und im Kleinen scharf durchgeführt. Man wird fragen dürfen, ob solche klare Methodologie für den Begriff der Biographie grundlegend ist. Mancher mag von Biographie reden, auch wenn die genannten Dinge fehlen. Dann empfiehlt es sich aber, einen anderen Begriff, etwa den der Volksbiographie, d. h. der volkstümlichen Biographie, einzuführen. Das Wesentliche ist jedenfalls, daß die Merkmale der Kleinliteratur, des Volksbuches nicht verkannt werden dürfen.

Leider wird die uns beschäftigende Angelegenheit der Evangelienkenntnis immer wieder durch die Frage nach dem historischen Wahrheitsgehalt belastet. Daß Papias und vor allem Justin mit ihrem Streben nach urkundlicher Beglaubigung des Evangelienstoffes und der sich daraus ergebenden Einbeziehung der Evangelien in die griechische Memoirenliteratur noch heute Gefolgsleute finden, leitet sich offenbar aus folgender Einstellung ab: man geht davon aus, daß eine wirkliche Biographie und individuelle Schriftstellerleistung der Hoch-

<sup>1)</sup> Für das Altertum vgl. J. Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen* im 5. und 4. Jahrhundert 1896, ferner J. Fürst, *Die literarische Porträtmanier im Bereich des griechisch-römischen Schrifttums* 1902.

literatur geschichtliche Tatsachen besser verbürge als eine Kultlegende und volkstümliche Darstellung der Kleinliteratur. In vielen Fällen wird sich dieser Ausgangspunkt bewähren. Die Biographie aus der Feder eines modernen Historikers ist zuverlässiger als ein Volksbuch. Für die Antike gilt das aber nicht so ohne weiteres. Denn es hat kein fester Unterschied bestanden zwischen Geschichtsschreibung und — Rhetorik. Der Geschichtsschreiber hält gewissermaßen die Mitte zwischen Rhetor und Poet<sup>1)</sup>. Was uns Beiwerk ist, galt den Alten fast als Hauptsache; ihre Historiker haschten zunächst nach literarischem Glanz, und die historische Wahrheit kümmerte sie unter Umständen weniger. Bei dieser Sachlage kann gerade die literarisch absichtslose Kleinliteratur historisch wertvoller sein als die literarisch absichtsvolle Hochliteratur.

3. Daß bei alle dem die Grenze zwischen Kunstliteratur und Volksbuch nicht immer leicht zu ziehen ist, darüber ist schon oben gesprochen worden, als es galt, die immer wieder auftauchenden Versuche der Einordnung der Evangelien in die antike Biographieliteratur zu besprechen. Es hatte sich ergeben, daß es nicht angängig ist, das Manko in bezug auf chronologischen Aufbau und psychologische Entwicklung, der dieser Literatur vielfach eigen ist, mit der Uninteressiertheit der Evangelien in diesen Punkten zusammenzubringen: es kann nicht das schlecht Gemachte mit dem natürlich Gewachsenen verglichen werden. Daß in der hellenistischen Zeit zahlreiche Schriftsteller, meist Peripatetiker, Bios der alten Dichter und Weisen gaben und sich vielfach etwa das Volksbuch vom Leben Homers zum Muster nahmen<sup>2)</sup>, macht die besprochene Grenzlinie nicht leicht feststellbar, aber dennoch nicht überflüssig. Daß bei diesen Literaten Apophthegmata und Anekdoten eingeströmt sind, macht sie nicht zu Prototypen der Evangelisten, die von vornherein gar nicht periodisieren und psychologisieren wollten, bzw. konnten.

Anders ist die Sachlage, wenn von einem solchen Literaten nicht nur einzelne volkstümliche Stücke, die an dem Gesamtcharakter seiner schriftstellerischen Arbeit nichts ändern, übernommen sind, sondern ein Komplex von solchen Stücken, der dem Ganzen sein Gepräge aufdrückt. Dies letztere ist nun tatsächlich der Fall in der Apollonius-Vita des Philostratus, die man ja besonders gern mit den Evangelien zusammenstellt. Philostratus, der das Leben (Bios) des Apollonius erzählen will (I, 9), ist ein wirklicher Literat mit bestimmten literarischen Absichten. Seine kunstmäßige Bearbeitung von *ὑπομνήματα* stellt eine Rhetorisierung des grammatischen Bios dar. Wie Plutarch und andere

<sup>1)</sup> Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa 1898, S. 81 ff.

<sup>2)</sup> So v. Wilamowitz-Möllendorf in: Die Kultur der Gegenwart, I, 8<sup>2</sup>, 1907, S. 118.

Biographen hat er dem Publikum ein gut geschriebenes Buch vorlegen wollen. Das Ich des Schriftstellers geht durch dieses ganze Buch hindurch. Ausführlich ist zu Anfang der ganze Plan und die Art des Werkes dargelegt (I, 2 u. 3): schriftliche Quellen und mündliche Überlieferungen seien benützt. Dem Schriftsteller kommt es dabei nicht nur auf eine Vollständigkeit der Stoffdarbietung an, sondern auch auf einen guten Stil der Darstellung. An dem einen Vorgänger (Moiragenes) wird getadelt, er habe vieles nicht gewußt, an dem anderen (Damis), er habe sich zwar deutlich, aber ohne Gewandtheit ausgedrückt. Wie steht es mit diesen Quellenschriften? In neuerer Zeit hat man in Zweifel gezogen, ob Philostratus überhaupt solche benützt habe. Nach den Aufstellungen von Eduard Meyer<sup>1)</sup> hat dieser Schriftsteller das Meiste selbst fabriziert, vor allem die besonders betonten *ὑπομνήματα* des Damis, und hätte sich sehr gewundert, wenn man an seinen Damis geglaubt hätte. Das Ganze sei eine stilistische Aufmachung in der Manier der zweiten Sophistik. Dem gelehrten Literaten sei es nur auf allerlei interessante Belehrung angekommen; um das von der Überlieferung gebotene Apollonius-Bild umzugestalten, habe er in latenter Polemik gegen die Darstellung des Moiragenes die Quellen erfunden, neben dem schon genannten Damis auch den Magimus, der als Kronzeuge für die Ereignisse in Ägä ins Feld geführt wird, ja sogar Briefe des Apollonius u. a. Wenn Eduard Meyer recht hätte, so würde ein Vergleich mit den Evangelien von vornherein nicht in Betracht kommen<sup>2)</sup>: ein „gemachter“ Roman stände der gewachsenen Evangelienüberlieferung gegenüber; selbst der sich zunächst anbietende Vergleich mit dem Lukas-Evangelium müßte in sich zusammenschrumpfen, da eine schwindelhafte Maché (Eduard Meyer schüttet auch die ganze Schale seines Jornes über Philostratus aus) etwas anderes ist wie eine ehrliche Arbeit (Lukas). Nun ist m. E. Philostratus tatsächlich an der Prägung des von ihm mitgeteilten Stoffes sehr stark beteiligt (gerade darin ist er ganz anders zu beurteilen wie die Evangelisten, auch Lukas und der vierte Evangelist). Vieles mutet romanhaft an. Die Damis-Stücke sind zum mindesten teilweise erfunden, ebenso eine Anzahl von den dem Apollonius zugeschriebenen Briefen. Auf ein Doppeltes jedoch muß bei aller Anerkennung dieser Sache hingewiesen werden<sup>3)</sup>: 1) Das Fiktionsbedürfnis und die Fiktionsfähigkeit des

<sup>1)</sup> Apollonios von Tynna und Philostratos. In: *Hermes* 1917, S. 371–424.

<sup>2)</sup> Die früher beliebte Annahme, Philostratus habe mit seinem Werk eine Parallele zu den Evangelien schaffen wollen, wird heute mit Recht fast nicht mehr geteilt.

<sup>3)</sup> Mir scheint, daß Eduard Meyer die Ausführungen von R. Reitzenstein über Philostratus (*Hellenistische Wundererzählungen* 1906, S. 40 ff.) nicht widerlegt hat, während andererseits J. Hempel (*Untersuchungen zur Überlieferung*



Philostratus zeigen bestimmte Grenzen. Es bleiben zwischen „Damis“ (wahrscheinlich ein Pseudepigraph) und Philostratus Unterschiede bestehen. Die kraßen Wundererzählungen, die für Eduard Meyer ein Hauptanstoß sind, können auch von einem Zeitgenossen des Apollonius erzählt sein. Dazu gibt es genug Parallelen im Bereich der heiligenlegenden und Volksbücher. 2) So wichtig es ist, sich von der Arbeitsweise des Philostratus eine klare Vorstellung zu verschaffen, so wenig darf dennoch versäumt werden, die Eigenart der Überlieferung zu umschreiben, die vorauszusetzen ist, selbst wenn auch die stärksten Abstriche gemacht werden müssen<sup>1)</sup>. Es gilt, auf die Geschichte dieser Überlieferung, die über die Schriftstellerpersönlichkeit hinaus vorliegt und einen weithin anonymen Ursprung hat, einzugehen. An dem Wert des „Damis“ ist vor allem zu beachten, daß die Schilderung mit dem ersten Auftreten des Propheten, bzw. mit dem Gewinnen des ersten Jüngers beginnt, über sein Alter nichts auslegt und der Chronologie so wenig Anhalt bietet, daß es schwer ist, festzustellen, wie der verhältnismäßig geringe Stoff auf die vorausgesetzte lange Zeit verteilt werden soll. Kurze, vielfach dunkle Aussprüche bilden den Kern, um den die Erzählung sich sammelt. Im Ganzen wird in bezug auf „Damis“ und auch andere Stücke angenommen werden müssen, daß sie bereits eine Geschichte hinter sich haben und auf eine dem geschichtlichen Apollonius nahe stehende Überlieferung zurückgehen. Von hier aus drängt sich der Vergleich mit den Evangelien auf. Wenn auch der Schriftsteller Philostratus mit den Evangelisten nicht zusammengebracht werden darf, so hat der beliebte Vergleich darin seine Berechtigung, daß die Vorstufen der Apollonius-Vita den Vorstufen der Evangelien und auch den Evangelien selbst entsprechen: hier wie dort sind Einzelüberlieferungen von verschiedenem Ursprung und verschiedener Art zusammengewachsen. Nur so können die nicht zu leugnenden Gleichheiten in der Anlage und in manchen Einzelheiten erklärt werden. Die nicht recht faßbare Einzelgeschichten-Überlieferung, die hinter Philostratus und seinen Quellen liegt, führt uns wie bei den Evangelien auf einen volkstümlichen, unliterarischen Erzählungstypus.

4. Mit dem zuletzt Gesagten ist verdeutlicht, daß der Vergleich der Evangelien gerade mit der Apollonius-Überlieferung keine ausschließliche und wesentliche Bedeutung hat. Es ist sicherlich reizvoll, einen zeitlich, sprachlich und in gewissem Sinn auch inhaltlich nahe stehenden

von Apollonius von Tiana 1920 = Beiträge zur Religionswissenschaft hrsg. von der Religionswissensch. Gesellschaft in Stockholm, Heft 4) die Hauptthese Eduard Meyers mit Recht abgelehnt hat.

<sup>1)</sup> Daß Eduard Meyer diese Aufgabe nicht erfaßt, entspricht ganz seiner Art der Evangelienbehandlung im Gegensatz zu der formgeschichtlichen Betrachtungsweise, die die Aufgabe in anderem Sinn in Angriff genommen hat.

Stoff zum Vergleich zu verwenden. Aber auf diese Seite kommt es im Grunde eigentlich gar nicht an. Denn diese Art von biographischer Überlieferung, auf die wir geführt worden sind, folgt denselben Überlieferungsgesetzen in allen Zeiten, in allen Sprachen, in allen Kulturen, Rassen und Bekenntnissen. Sie ist ihrem Wesen nach zeitlos und ortslos und nicht in erster Linie durch die Sache bedingt, die sich eine besondere literarische Form geschaffen hätte. Die Frage, woher wir den Vergleichsstoff zu den Evangelien zu nehmen haben, ist also sehr schnell und sehr einfach zu beantworten. Und diese Antwort liegt ganz in der Linie dessen, was schon oben über das Verhältnis der israelitisch-jüdischen zu den hellenisch-hellenistischen Parallelen ausgesagt ist. Darüber hinaus kann und muß der Bereich, in dem wir aufschlußreiche Parallelen suchen und finden, denkbar weit gezogen werden. Die Auswahl, die im folgenden getroffen ist, sucht die bereits gewonnenen Richtlinien weiter auszubauen. Auf's Ganze gesehen, hat sie in dem, was sie an neuem Stoff bietet, etwas Zufälliges. Das kann und muß so sein, weil bei dem hier vorgeführten Vergleichungsverfahren der Inhalt und der individuelle Ursprung der betreffenden Parallelen unwesentlich sind. Wesentlich dagegen ist die Art der in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sich findenden Stücke: es handelt sich um volkstümliche Sammlungen von Worten und Taten, Reden und Geschichten; „solche Volksbücher, die nicht Literatur im strengen Sinn des Wortes sind, haben sich immer etwas von der freien Beweglichkeit der mündlichen Überlieferung bewahrt<sup>1)</sup>“. Und die ursprüngliche Einheit der mündlichen Überlieferung ist der kurze Einzelbericht.

Es empfiehlt sich, diese Sache an möglichst einfachen Fällen zu verdeutlichen. Eine reiche Fundgrube ist hier die große, in Paris erschienene Sammlung von etwa 50 Bänden: *Les littératures populaires de toutes les nations*. Im ersten Band, der den bezeichnenden Titel: *Littérature orale de la Haute-Bretagne* (1881) trägt, hat Paul Sébillot auf die Art der Einzelgeschichten und der aus diesen entstandenen Sammlungen geachtet. Richtig heißt es von dieser *Littérature orale*: „On pourrait presque dire qu'elle est partout et nulle part.“ Ein erstes Charakteristikum für die mündliche Überlieferung ist, daß sie in Form von Varianten besteht. Daß diese vielfach innerhalb derselben Erzählung neben einander stehen bleiben, zeigt, wie der „Zusammenhang“ zu werten ist. Dieser ist, auf's Ganze gesehen, sekundär. Die Verknüpfung der Einzelstücke ist lose und nicht betont, daher chronologisch und psychologisch nicht ergiebig. Wie un-

<sup>1)</sup> Dieses bereits auf S. 69 mitgeteilte Urteil P. Wendlands bestätigt sich auf Schritt und Tritt.

betont der Rahmen, in den die Geschichten hineingestellt sind, ist, ergibt sich vor allem daraus, daß bald eine Verknüpfung gegeben ist, bald nicht. Im ersteren Fall ist sie ziemlich allgemein gehalten. Immer wieder liest man: le lendemain; après cela; un peu plus loin; quelques jours après; au bout de quelque temps; une autre fois usw. Es ist selbstverständlich, daß mit solchen „Zeit“-Angaben für die wirkliche Zeitbestimmung gar nichts gewonnen ist. Man wird in vielen Fällen die Geschichten in ihrer Reihenfolge mit einander vertauschen können. Ab und zu gehören allerdings die Einzeltücke zusammen. Dann ist aber der „Zusammenhang“ auf Grund einer inneren Zusammengehörigkeit entstanden, die erst recht sekundär ist. Zu solchem Mangel an Chronologie kommt der an Psychologie. Eine eigentliche Personalschilderung wird nicht gegeben. Durch Handlung oder Wort konzentriert sich alles auf die Hauptperson, während die Nebenpersonen zurücktreten. Dieser erzählende Stil ist reich in seiner Kargheit. Soweit diese letztere verlassen ist, bedeutet das in der Regel keinen Gewinn. In jüngeren Fassungen oder auch erst in der Schlußredaktion tauchen öfters neue Örtlichkeiten und Personen auf. Die ursprüngliche Fassung hat da gar nichts oder etwas anderes gehabt. Diese Dinge kommen und gehen. Und das buntschöne Bild hat für den, der die Unbetontheit solcher Angaben erkennt, nichts Belangreiches. Die Herausgeber und Erklärer der Volkserzählungen aus neuer und alter Zeit haben dies richtig gesehen; S. M. Luzel, der in der oben genannten Sammlung „Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne“ (1881) herausgebracht hat, meint: „Les conteurs populaires ont la fâcheuse habitude d'introduire dans leurs récits des noms de localités et de personnes dans leurs récits qu'ils connaissent, les substituant à d'autres noms plus anciens et qu'il eût été intéressant de connaître.“ Und bezüglich der Chronologie in solchen Erzählungsgruppen sagt E. Amélineau in den „Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles“ (1888): „Je dois aussi prévenir le lecteur de quelques phénomènes propres à la manière égyptienne de composer. A chaque instant on trouve dans les textes coptes, comme dans les anciens textes hiéroglyphiques et hiératiques, des locutions comme celles-ci: Beaucoup de jours après cela, longtemps après, etc.; ces sortes de locutions ne signifient absolument rien ou signifient simplement quelquefois le lendemain. En général les conteurs égyptiens n'attachaient aucune importance à la notion précise du temps: ces formules leur remplissaient bien la bouche, c'est tout ce qu'ils demandaient; ils s'en servaient comme de phrases vagues, comme nous disons vulgairement: *et puis*, ou *après cela*. Il ne faudrait donc pas bâtir de système chronologi-



que sur de pareilles données.“ Nicht anders ist's in den ägyptischen Volkserzählungen, wie sie von G. Maspero, ferner von W. M. Flinders Petrie herausgegeben sind.

5. Große Bestandteile des Alten und des Neuen Testaments sind ebenso zu beurteilen. Daß dies erst in den letzten Jahrzehnten erkannt worden ist, hängt mit der Lehre von der Inspiration der Bibel zusammen. Von hier aus mußte man chronologisch und psychologisch aussehende Dinge, die sich als unbetont und unergiebig erweisen, mit großer Stärke betonen. Es ist bedeutsam, daß die altprotestantischen Bibelgelehrten in dieser Sache viel schärfer waren als die katholischen aller Zeiten: die letzteren werfen den ersteren geradezu einen überspannten Inspirationsbegriff vor, der sie zu keiner rechten Erkenntnis des loßeren Aufbaus der Evangelien kommen lasse<sup>1)</sup>. In der neueren protestantischen kritischen Theologie und der ihr folgenden Philologie hat sich die Inspirationslehre in einen eigentümlichen Doktrinarismus der homines unius libri umgesetzt, die nach einem in sich abgerundeten, chronologisch und psychologisch folgerichtigen Ur-evangelium suchten und scharfsinnige Literarkritik trieben, die zu recht verschiedenen Ergebnissen führte: gegenüber einer überspizten Markus- bzw. Urmarkus-Hypothese wurde schließlich die „synoptische Grundschrift“ im Lukas-Evangelium gesucht<sup>2)</sup>. Eine ähnliche Starrheit findet sich bei den traditionalistisch eingestellten Forschern (z. B. Th. Zahn), die sich auf den Aufriß des Johannes-Evangeliums stützen. Allenthalben werden hier wie dort Dinge betont, die eine Betontheit gar nicht vertragen.

Auf alttestamentlichem Gebiet haben gegen die Erstarrung und Überspizung der von Wellhausen und seinen Schülern geleisteten Literarkritik die gattungsgeschichtlichen Arbeiten von H. Gunkel den entscheidenden Angriff geführt. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, inwieweit über die in ihren Grundzügen gesicherte literarkritische Arbeit am Pentateuch hinaus noch weitere solche Arbeit möglich und nötig ist<sup>3)</sup>. Sicher ist dies, daß Gunkels Genesis-Kommentar das bleibende Verdienst hat, die Bibelforschung auf die Untersuchung der literarischen Formen der Schriften, insbesondere ihrer Elemente hin-

<sup>1)</sup> Vgl. die Einzelbelege in meinem Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu“, S. 10f.

<sup>2)</sup> So F. Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium 1912.

<sup>3)</sup> Ich möchte eher die Möglichkeit als die Notwendigkeit zugeben. Anders urteilt O. Eißfeldt in seinem Aufsatz „Zum gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik“ in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1919, S. 113 ff., und in seiner „Hexateuch-Synopse“ 1922. Es finden sich hier wichtige Auseinandersetzungen mit H. Gunkel und H. Greßmann.

gewiesen zu haben. Es kann kein Zweifel bestehen, daß viele alttestamentlichen Erzählungen, wie sie Gunkel erläutert, in den Bereich der Volksliteratur gehören. Die Genesis ist die „Niederschrift mündlicher volkstümlicher Tradition“. Was Gunkel im einzelnen, vor allem in den Einleitungsparagraphen ausführt, entspricht ganz dem, was oben im Anschluß an ältere und neuere Volkserzählungen festgestellt ist. Auch hier ist die Tatsache der Varianten hervorgehoben. „Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage.“ „Der ‚Zusammenhang‘ aber, der zwischen den einzelnen Sagen besteht, ist in vielen Fällen späterer Herkunft.“ „Der Sagen-erzähler hat ferner seinen Hörern nicht zugemutet, so wie es etwa der moderne Romandichter tun kann, sich für sehr viele Personen zugleich zu interessieren.“ „Dabei fällt zunächst die Kürze auf, mit der die Nebenpersonen behandelt werden. Wir sind aus modernen Schöpfungen gewohnt, daß womöglich jede auftretende Person, wenn auch nur mit einigen Zügen als ein auf sich stehendes Individuum dargestellt wird. Ganz anders verfährt der alte Sagen-erzähler.“ „Aber auch die Schilderung der Hauptpersonen ist nach unsern Begriffen merkwürdig karg.“ Diese im Wortlaut mitgeteilten Äußerungen Gunkels verdeutlichen, daß er das Wesen von Volkserzählungen beschrieben hat, wie wir sie schon in anderem Zusammenhang kennen gelernt haben. Insbesondere erinnert das über die Personenschilderung Gesagte an unsre früheren Ausführungen<sup>1)</sup> über das literarische „Porträt“. Auf eine methodologische Einzelheit, die nicht ohne Tragweite ist, muß dabei noch aufmerksam gemacht werden: Gunkel stellt jeweils den antiken Volkserzähler und den modernen Literaten einander gegenüber. Dieser Gegensatz ist tatsächlich einleuchtend und lehrreich. Doch muß hinzugefügt werden, was Gunkel selbst weiß und auch durchblicken läßt: Die „besondere volkstümliche Betrachtung der Menschen, die sich in der Genesis ausspricht“, findet sich nicht nur in der Antike, sondern auch in anderen Zeiten, soweit es sich nicht um etwas speziell Antikes, sondern um etwas allgemein Primitives handelt. Das Hauptergebnis, auf das es ankommt, wird dadurch nicht erschüttert. Gunkel fordert, daß in erster Linie die „Einzelheiten“ der Genesis zu betrachten sind. „Aber die erste Frage ist, auf welche dieser Einzelheiten die Haupt-rücksicht zu nehmen, d. h. welche dieser verschiedenen Einheiten in der mündlichen Tradition die ursprüngliche ist? Es ist dies eine Frage, die sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt: welches ist die maßgebende Einheit: das Liederbuch, die einzelne Sammlung darin oder das einzelne Lied? das Evangelium, die Rede oder der einzelne Spruch, der von Jesus überliefert wird? die ganze Apokalypse oder die einzelne apokalyptische Quellschrift oder das einzelne Gesicht?“

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 79f.

Hier ist richtig empfunden, daß die Evangelienfrage, vor allem die synoptische Frage letztlich in der Frage nach der „Geschichte der synoptischen Tradition“<sup>1)</sup> oder auch in der Frage nach „Tradition und Komposition“<sup>2)</sup> in den Evangelien besteht. Schon die Aufstellungen Wellhausens haben auf das Studium der Vorstufen der Evangelien abgezielt. W. Boussset hat in der ersten Auflage seines „Kyrios Christos“ (1913) auf die Notwendigkeit einer Stilgeschichte der Evangelien hingewiesen und eine Notiz hinterlassen, die in die zweite Auflage seines großen Werkes (1921) aufgenommen ist: „Es hat hier eine ganz neue Methode einzusetzen, die vor allem stilkritisch verfahren und sich auf die Erforschung der Gesetze mündlicher Überlieferung einstellen muß“<sup>3)</sup>. Die neuere sogenannte formgeschichtliche Betrachtungsweise der Evangelien hat diese Aufgabe im einzelnen in Angriff genommen. Es ist der Nachweis erbracht, daß bei der Eigenart der evangelischen Überlieferung das Entscheidende mit der bloßen Anerkennung der Zweiquellen-, der Markus-, dieser oder jener Urmarkus-Hypothese keineswegs gewonnen ist, daß es vielmehr gilt, hinter die Quellen zu kommen. Und je mehr diese letztere Aufgabe gestellt und gelöst ist, desto gleichgültiger wird es, ob man feststellen kann, in welcher Quelle etwa Markus dieses oder jenes Stück gefunden hat. Zweifellos haben sich hier Gunkels Gesichtspunkte, wie sie vor allem in der Einleitung zu seinem Genesis-Kommentar gegeben sind, fruchtbar ausgewirkt. Jedenfalls haben M. Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums) und R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition) selbst jeweils diesen Zusammenhang betont. Und in den Besprechungen dieser Arbeiten und meiner Arbeit (Der Rahmen der Geschichte Jesu) ist daselbe zum Ausdruck gekommen<sup>4)</sup>. Man kann und darf allerdings diese Sachlage auch dahin deuten, daß man sagt, die neue Betrachtungsweise habe sich ohnehin durchsetzen müssen, da sie in der Luft gelegen habe<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> So R. Bultmann in seinem Werk.

<sup>2)</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu, Tradition und Komposition im Lukas-Evangelium“ in: Theol. Studien und Kritiken 1918.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu meine Einführung zur 4. Aufl. (1922) des „religionsgeschichtlichen Volksbuchs“ von Boussset über Jesus.

<sup>4)</sup> Vgl. H. Windisch in: Theologisch Tijdschrift 1919, S. 371 ff.; G. Bertram in: Theologische Blätter 1922, Sp. 8 ff.

<sup>5)</sup> So ähnlich M. Alberg in seiner formgeschichtlichen Arbeit „Die synoptischen Streitgespräche“ 1921, während H. Windisch (s. vorher) sich so ausdrückt: „Auch die neutestamentliche Forschung hat sich diese Anregungen (sc. Gunkels) zu nutze gemacht oder besser den Anstoß zu intensiverer und umfassenderer Beschäftigung mit diesen Fragen sich geben lassen.“ Wenn dann Windisch an Deißmann, Heinrici, P. Wendland u. J. Weiß erinnert, so ist wohl nicht in jedem einzelnen Fall das Prioritätsverhältnis richtig geschildert.



Dieser Einwand ändert aber nichts daran, daß Gunkel der erste und stärkste Exponent einer allerdings sich durchsetzen müßenden Methode ist.

Wichtiger ist die Beantwortung der Frage, warum man von einem In-der-Luft-liegen sprechen kann. Die sogenannte formgeschichtliche Betrachtungsweise fragt nicht so sehr wie die Literarkritik nach Persönlichkeiten, die diese oder jene Quellschrift verfaßt haben, sondern redet von der Gemeinde, aus deren Gesamtleben heraus die urchristliche und vor allem die Evangelien-Literatur geformt ist. Die frühere mehr individualistische Betrachtung wird von einer mehr soziologischen abgelöst. Auch der Wissenschaftler ist ein Exponent seiner Zeit; das ist Schicksal und Glück. Eine neue geschichtsphilosophische Einstellung ist spürbar für den, der beobachtet, wie sich auch im Wissenschaftsbetrieb Generationen ablösen. Es ist begreiflich, daß ein solcher Satz, der wie ein Bekenntnis aussieht, bekämpft oder gar dazu benutzt wird, eine neue Methode als gefährlich oder als nicht belangreich hinzustellen. Um so deutlicher muß aber dann gesagt werden, daß der Gang der Forschung hier mit bestimmten Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Arbeit zusammentrifft: in der Geschichte der Religionen und damit der religiösen Literaturen hat die Masse, die Gemeinde eine größere Bedeutung, als das früher erkannt worden ist. Dabei schult sich die Methode am Stoff. Die scharf umrissenen Persönlichkeiten der Kirchenväter, wie sie A. v. Harnack, und der antiken Historiker, wie sie Eduard Meyer uns verlebendigt hat, verlangen eine andere Behandlung als manche Anonymi des Urchristentums, die sich im schwülen Dunkel einer reichen Schöpferzeit, ohne daß bestimmte Schöpfer oder Gründer immer zu verzeichnen sind, verlieren. Es ist symptomatisch, daß die beiden zuletzt genannten Forscher ihr Studium der Evangelien-Literatur in ausgesprochenem Maße in der Behandlung der lukanischen Schriften verankert haben. Lukas ist für sie ein Mann vom Schlage des Eusebius oder des Polybius. Selbst wenn das richtig sein sollte — zum mindesten liegt eine Überspizung vor —, so ist damit nicht das Wesentliche der Evangelien-Literatur getroffen. Entscheidend ist das Studium des ältesten Evangelisten Markus und der Vorstufen der Evangelien. Dabei ergibt sich eine Kluft zwischen diesen und Lukas, über die noch zu reden sein wird.

Gerade derjenige, der auf die besondere Stellung des dritten Evangelisten achtet, gewinnt das rechte Augenmaß für die Evangelien überhaupt und vor allem für ihre Vorstufen. Was oben über die Eigenart von Volkserzählungen, wie sie von der hebräischen Genesis an in allen Zeiten gesammelt worden sind, ausgeführt ist, gilt auch für die Evangelien. Hier wie dort geht es weithin um dieselben Fragen: die Varianten; die Ergiebigkeit des chronologischen und psychologischen Zusammenhangs; die Art der Verknüpfung der ursprünglichen kleinen

Einheiten; die Behandlung von Haupt- und Nebenpersonen. Was ich in meiner Arbeit über den „Rahmen der Geschichte Jesu“ im einzelnen untersucht habe, bewährt sich am Studium der Analogien. Im Sachregister sind die in Betracht kommenden Fälle unter folgenden Stichworten zusammengestellt: Dubletten; Lokalisierung, nachträgliche (ungeschichtliche); Periodisierung der Ereignisse durch Lukas; Psychologisierung der Ereignisse durch Lukas; Perikopeneinleitungen (die Wendungen δι' ἡμερῶν, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, μετὰ ταῦτα, πάνιν usw. haben denselben allgemeinen Charakter, wie wir ihn oben kennen gelernt haben); Personen, Behandlung der; Jesusperikopen.

6. Nun gibt es aber in den Evangelien auch Dinge des äußeren und inneren Zusammenhangs, der Festlegung einer Einzelgeschichte oder eines einzelnen Wortes, die der bisher ins Auge gefaßten Allgemeinheit entrückt sind. Wie sind diese zu beurteilen? Meine Erörterungen über den „Rahmen der Geschichte Jesu“ sind fast durchweg so verstanden worden, daß dieser sekundär sei und als spätere redaktionelle Zutat ausgeschieden werden müsse. Dieses Verständnis ist insofern richtig, als man auf Grund der Evangelien zunächst nicht von einer Geschichte Jesu, sondern nur von Geschichten Jesu sprechen darf. Wenn die Evangelisten, vor allem Lukas den Versuch gemacht haben, die trümmerhaften Situationsangaben so zu verteilen und auszuwerten, daß eine fortlaufende Geschichte abgelesen werden kann, so muß dieser Versuch als gescheitert angesehen werden. Bei Markus und Matthäus ist's zudem überhaupt fraglich, ob ihnen wirklich ein solcher Versuch, an dessen Gelingen die Vertreter einer überspitzten Markus-Hypothese glauben, ernsthaft vorgeschwebt hat. Aus dieser Sachlage folgt aber nicht, daß alle Einzelangaben des Rahmens sekundär und daher geschichtlich wertlos seien. Diese Ablehnung einer verallgemeinernden Schlußfolgerung entspringt nicht dem apologetischen Bestreben, wenigstens das eine oder andere Stück zu retten, sondern der Einsicht in die Art der Situationsangaben. Viele von ihnen sind so individuell und zugleich so unbetont, daß mit epichorischer, ursprünglicher Überlieferung gerechnet werden muß<sup>1)</sup>. Wenn alle derartigen Dinge erst nachträglich beim Zusammenstellen der Einzelstücke gebildet worden wären, dann wäre der Aufriß im ganzen einheitlicher ausgefallen, d. h. die betreffenden Einzelbestimmungen des Orts, der Zeit, der Situation hätten durchweg einen allgemeinen Charakter erhalten. Das Wesentliche ist, daß in allen Fällen die Rahmenstücke unbetont sind. Damit ist wohl auf der einen Seite ihre Unergiebigkeit, aber auf der anderen Seite auch ihre

<sup>1)</sup> In diesem Punkte unterscheide ich mich von R. Bultmann. Vgl. z. B. die Behandlung der Situationsangabe in der Geschichte vom Petrus-Bekenntnis von Cäsarea Philippi in seinem und in meinem Buch.

Ergiebigkeit festgestellt. Besonders lehrreich für diese Sachlage sind Anekdoten-Sammlungen. Die Anekdote als eine in eine bestimmte Zuspitzung auslaufende kleine Geschichte hat natürlicherweise eine Situationsangabe, aus der heraus vielfach erst ihre Zuspitzung, ihre „Pointe“ verständlich ist. Aber oft bietet sie darüber hinaus ein an sich nicht nötiges Mehr, indem sie bald örtlich, bald zeitlich festgelegt ist. Und wenn dann solche Anekdoten, wie sie etwa einer bekannten Persönlichkeit gelten, zusammengestellt werden, so entsteht so etwas wie ein Aufriß. Sehr gut läßt sich das z. B. an den Anekdoten von Friedrich dem Großen verdeutlichen, wie sie Friedrich Nikolai herausgegeben und bevorwortet hat<sup>1)</sup>. Die in diesen Geschichten vorkommenden Zeitbestimmungen durchlaufen alle Grade: bald fehlt sie ganz, bald ist sie allgemein gehalten (z. B. „einmal“ oder „während des Siebenjährigen Krieges“), bald ist das Jahr, der Monat oder gar der Tag angegeben. Mit der Ortsfrage steht's genau so. Ab und zu steht ein kleiner Sammelbericht an der Spitze. Entsprechend dem, daß bei der Anekdote alles auf ihre eigene Zuspitzung ankommt, ist in der Sammlung kein Zusammenhang versucht. Die mitgeteilten Jahreszahlen zeigen deutlich, daß ein chronologischer Faden fehlt. Nur kommt es vor, daß zwei Anekdoten aus inhaltlichen Gründen, wegen ihrer inneren Verwandtschaft zusammengestellt sind. Die Analogie zu der Evangelienüberlieferung liegt auf der Hand. Die inhaltliche Verknüpfung von Worten und Taten Jesu ist nicht nur dem Matthäus, sondern auch dem Markus eigen. Selbst wo Itinerarangaben vorliegen, muß immer wieder auch die Frage nach der sachlichen Anordnung gestellt werden. Ein hierher gehöriger Fall sind die drei Geschichten Markus 4, 35–5, 43: der See-sturm; der gerasenische Besessene; die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Bei genauerem Zusehen ist das hier zunächst folgerichtig aussehende Itinerar nicht entwirrbar und hat nur den Sinn, daß hier drei Geschichten auf und am See von Gennesaret zusammengestellt sind, die in verschiedenen Jahren sich zugetragen haben können. Sowohl in den Evangelien als in den vorhin zum Vergleich herangezogenen Anekdoten stehen bald gerahmte, bald nichtgerahmte Bilder zusammen. Und die Sammler dieser Stücke haben, da sie diese Dinge nicht betont haben, im ganzen nicht durchgreifend geändert. Daraus erklärt sich die Buntheit der Situationsangaben.

7. So viel sich aus solcher Betrachtung von Volkserzählungen und Anekdoten für die der Evangelien lernen läßt, so bleibt doch vieles in diesem Zusammenhang noch ungeklärt. Das liegt daran, daß der Werdegang der Evangelien schon durch die Spaltung in verschiedene

<sup>1)</sup> Jetzt am bequemsten zugänglich im Insel-Verlag, Leipzig: Insel-Bücherei Nr. 159.



uns vorliegende Gesamtreдаktionen (die vier Evangelien) ein sehr schwer faßbarer ist. Es empfiehlt sich daher, zum Vergleich eine größere Geschichtensammlung heranzuziehen, in der eine Fülle von Überlieferungen zusammengewachsen und die dann in verschiedenen Fassungen in die Welt gegangen ist. Die lehrreichsten Beispiele sind hier die Deutschen Volksbücher von Till Eulenspiegel und Doktor Faust. Das letztere, auf das wir uns hier beschränken, hat, bevor es zum ersten Mal gedruckt wurde, mannigfache Vorstufen durchgemacht, und seine Geschichte ist auch mit der Drucklegung nicht abgeschlossen gewesen: es sind Neufassungen entstanden, die von der ersten Fassung ganz oder auch nur teilweise abhängig sind. Dieser Zustand (a. Vorstufen, b. Neufassungen) entspricht ganz dem der Evangelien: Markus, der älteste Evangelist, setzt eine Geschichte der von ihm gesammelten Überlieferungen voraus, und sein Evangelium hat dann noch in den anderen Evangelien eine Geschichte gehabt, die von neu hinzukommenden Überlieferungen mit getragen ist. Das Studium der Vorstufen ist hier wie dort mit besonderen Schwierigkeiten und Hypothesen belastet. Das Studium der Neufassungen dagegen ist beim Faust-Buch gesicherter, weil hier — wir befinden uns im Zeitalter des Buchdruckes und der festliegenden Erscheinungsjahreszahlen — die Frage der Abhängigkeit der einen Fassung von einer anderen weithin exakt nachgeprüft werden kann. Auf's Ganze gesehen, kann jedenfalls die Frage nach Tradition und Komposition beim Faust-Buch bestimmter als bei den Evangelien beantwortet werden.

Wer ein beliebiges älteres oder jüngeres Faust-Buch (über die verschiedenen Fassungen wird noch zu reden sein) auch nur flüchtig überliest, merkt sehr schnell, daß hier kein frei schaffender Erzähler, keine in sich abgeschlossene Schriftstellerpersönlichkeit zu uns spricht, sondern daß hier Sammlungen von altüberkommenen Geschichten vorliegen, in deren Gestaltung der Sammler mehr oder weniger — aber in keinem Falle sehr tief — eingegriffen hat. Die gelehrte Forschung hat diesen Eindruck des Lesers längst bestätigt. Die Eigenart der Volkserzählung, wie sie sich in der mündlichen Überlieferung zuerst niedergeschlagen hat, hat in keinem Faust-Buch mehr verwischt werden können<sup>1)</sup>. Das Maß dieser Eigenart ist fast immer dasselbe, so verschiedene Literaten auch die Faust-Geschichte gestaltet haben, genau so wie sich auch Lukas trotz seiner literarischen Ansprüche in seiner Stoffdarbietung und -einteilung nicht sonderlich stark von den anderen

<sup>1)</sup> Vgl. Saligan, Histoire de la légende de Faust 1888, S. IV: „La légende de Faust étant une légende populaire, modifiée sans doute à bien des égards par les écrivains qui l'ont recueillie, mais née de la tradition orale dont elle a retenu non seulement la physionomie générale, mais tous les traits caractéristiques.“

Synoptikern unterscheidet. Bezüglich der Faust-Gestalt<sup>1)</sup> sind zunächst verschiedene Ortsüberlieferungen greifbar: Oberrhein, Wittenberg, Erfurt, Leipzig, Ingolstadt, Nürnberg. Besonders in der Erfurter akademischen Jugend lebte die Erinnerung an Fausts lustige Streiche und führte zur Entstehung einer örtlichen Überlieferung, die schließlich schriftlich festgelegt wurde. Einige Züge, die auf Erfurter Überlieferung zurückgehen, sind vermutlich um die Mitte des 16. Jahrhunderts in einer Chronik aufgezeichnet worden. Demgegenüber wird auch die Meinung vertreten, diese Chronik habe ihre Geschichten dem Faust-Buch entlehnt und sei erst später entstanden<sup>2)</sup>. Es gab ferner Leipziger Überlieferungen. Unter den dortigen Studenten liefen allerlei wirkliche oder gefälschte Aufzeichnungen Fausts um. Weiterhin flossen Ingolstädter und Nürnberger Geschichten zu. Zwei von diesen letzteren wurden in einer kürzeren und in einer längeren Fassung weitergegeben<sup>3)</sup>. Wir gelangen so auf eine üppige Überlieferung, die sich schon zu Lebzeiten des „Zauberers“ entwickelte und immer mannigfacher gestaltete. Vor allem wurde das Ende Fausts mit allerlei Geschichten umspinnen. Zu diesem Ganzen, das bereits ein Ende hatte, brauchte nur ein Anfang hinzuzukommen, und der Rahmen für ein biographisches Volksbuch war fertig. Ein bunt zusammengewürfelter Stoff war in einen lockeren Rahmen gespannt. Es galt, dies alles zu sammeln und unter eine einheitliche Grundauffassung zu bringen.

Die Art der Komposition des Faust-Buches wird deutlich aus den uns erhaltenen älteren Fassungen der Geschichte (1587 ff.: die verschiedenen Ausgaben von Spieß, davor noch die Wolfenbütteler Fassung) und ihrer Erweiterung durch Widman (1599), bei dem der Stoff ungeheuer anschwillt. Eine synoptische Übersicht führt zu folgenden „literarkritischen“ Ergebnissen<sup>4)</sup>:

W = Wolfenbütteler Fassung;

H = die verschiedenen Ausgaben von Spieß 1587 ff.

A = 1. Druck;

B = angeblicher Neudruck noch aus dem Jahre 1587, in Wirklichkeit eine Überarbeitung und 8 neue Streiche, die aus Zauberbüchern stammen<sup>5)</sup>;

<sup>1)</sup> Zum folgenden siehe W. Scherer in der Vorrede zu seinem Facsimile des ältesten Faust-Buches 1884, ferner R. Petř, Das Volksbuch vom Doktor Faust nach der ersten Ausgabe 1587, 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. von W. Braune 1878).

<sup>2)</sup> Vgl. Szamotólski im „Euphorion“, II. Bd., 1895, S. 39 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. W. Meier, Nürnberger Faust-Geschichten 1895.

<sup>4)</sup> Siehe R. Petř, a. a. O., S. XVIII ff.

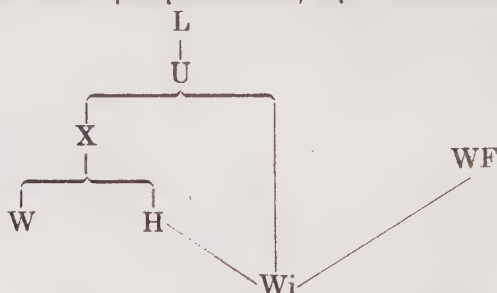
<sup>5)</sup> Das Spieß'sche Druckerzeichen fehlt in dieser Ausgabe, die auch die Ulmer Ausgabe genannt wird (ein Exemplar befindet sich in Ulm). Sie ist abgedruckt bei J. Scheible, Das Kloster, 2. Bd., 1846, wo sie noch als das älteste Faust-Buch angesehen wird.

℄ = die Ausgabe, die durch die Erfurter Kapitel erweitert ist;

D = aus A u. ℄ kombinierter Text, Berliner Druck v. J. 1590.

Wi = Widman.

W und H stimmen bisweilen wörtlich zusammen, wo Wi abweicht. Daraus folgt für W und H eine gemeinsame Vorstufe X, die nicht die Vorlage von Wi, sondern nur die Schwesterstufe seines Textes gewesen sein kann. Ferner: W nennt sich „Dolmetsch“ aus dem Lateinischen. Zwischen dieser lateinischen Originalfassung = L und X ist eine deutsche Bearbeitung = U anzusetzen, aus der Wi, der sich nirgends auf das lateinische Sauts-Buch beruft, manches geschöpft haben muß. Dabei ist es fast unmöglich, die verbreiternde Übersetzung U und ihre Verkürzung X, aus der W und H geflossen sind, auseinanderzuhalten, weil Wi, der klassische Zeuge für U, daneben H zur Hand gehabt, alle seine Vorlagen (dazu gehören auch Aufzeichnungen über Sauts unter Wagners Namen = WF) aber kräftig überarbeitet hat. L erstrebt die Konzentration der Geschichten auf Wittenberg, ohne dabei diesen irgendwie Lokalfärbung zu geben. Das ist bei U anders, der andere Lokalisierungen vornimmt. Dabei herrscht kein höheres Anordnungsprinzip; vielmehr wird auf Grund looserer Ähnlichkeitsassoziationen zu den Erzählungen bei L jeweils das Verwandte hinzugefügt. Die Ähnlichkeit eines solchen Stammbaums mit



dieser oder jener Urevangeliumshypothese, Zweiquellentheorie usw. dürfte deutlich sein. Daß wir beim Sauts-Buch auf relativ sicherem Boden stehen, gibt der hier mitgeteilten Literarkritik ein besonderes methodologisches Gewicht.

In unsrer weiteren Erörterung lassen wir die älteste uns bekannt gewordene Fassung, die Wolfenbütteler Handschrift<sup>1)</sup>, beiseite und gehen aus von dem 1587 von Spieß in Frankfurt am Main gedruckten Sauts-Buch, das die Grundlage für alle späteren Bearbeitungen der Sauts-Sage gebildet hat und von dem außer den drei oben genannten bis 1592 ein rundes Duzend Drucke erschienen sind, bis es dann durch die Widman'sche Fassung 1599 verdrängt wurde. Was die Frage

<sup>1)</sup> Hrg. von G. Milchsack 1892–97.



nach Tradition und Komposition anlangt, so ist sie nicht in allen Fällen deutlich zu lösen. Bei einzelnen Zügen kann man im Zweifel sein, ob der Autor diese bereits in der Überlieferung vorgefunden oder selbst erfunden hat. Wie wenig er das letztere getan hat, ergibt sich aus den leicht feststellbaren Widersprüchen und Doppelerzählungen. Z. B. ist in Kap. 35 und in Kap. 56 offenbar derselbe Vorgang erzählt, sei es daß der Verfasser beide Varianten in der Überlieferung vorgefunden und aufgenommen, sei es daß er selbst die zweite Geschichte aus der einen ursprünglicheren Eindruck machenden ersten Geschichte entwickelt hat. Das Fehlen einer durchgreifenden Redaktion zeigt sich dann aber vor allem in den Überleitungen von einer Erzählung zur andern. Wir können hier alle Fugen eines Rohbaus feststellen. Dieser Zustand wird von den neueren Forschern der germanistischen Junft sehr getadelt. G. Ellinger<sup>1)</sup> spricht von einer „flüchtigen Art und Weise“ des Verfassers. W. Scherer<sup>2)</sup> nennt ihn einen „rechten Stümper, dem so ziemlich alle die Eigenschaften fehlten, die man vom bescheidensten Schriftsteller verlangen darf. Wie schlecht erzählt er! Wie schlecht hat er seinen Stoff disponiert!“ Erich Schmidt<sup>3)</sup> findet in der Zusammenfassung der locker aufgefädelten Abenteuer des dritten Teiles „kaum mehr als eine redaktionelle Buchbinderarbeit“. Man fühlt sich hier an das Urteil von Eduard Schwartz über das Johannes-Evangelium erinnert<sup>4)</sup> oder daran, daß die Markus-Hypothese durch den scharfsinnigen Synoptiker-Umsturz F. Spittas<sup>5)</sup> ins Wanken geraten ist, der davon ausgeht, daß in dem locker gefügten Markus-Evangelium der ursprüngliche Aufriß der Geschichte Jesu nicht gefunden werden könne. Grundsätzlich nicht anders liegt die Sache bei den Vertretern einer überspitzten Markus-Hypothese, die gewissermaßen aus der Not eine Tugend machen und den Markus-Aufriß ernst nehmen und dabei gezwungen sind, die Mängel „durch ein gewisses psychologisches Supplementärwissen“<sup>6)</sup> zu verwischen. M. E. sind ebensowenig wie die Urteile über den mangelhaft verbindenden und darstellenden Markus auch die soeben mitgeteilten Urteile über den „Stümper“, der das Spieß'sche Faust-Buch herausgegeben hat, am Platze. Es fehlt hier das rechte Augenmaß dafür, daß solch ein Volksbuchschreiber nicht so sehr eine Schriftstellerpersönlichkeit wie ein bloßer Sammler und damit Exponent

<sup>1)</sup> In: Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte u. Renaissance-Literatur. N. F. 1887/88, S. 156.

<sup>2)</sup> A. a. O., S. XIII f.

<sup>3)</sup> In: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1896, S. 569.

<sup>4)</sup> Siehe oben S. 53, Anm. 1.

<sup>5)</sup> Siehe sein Buch: Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium 1912.

<sup>6)</sup> So gut Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. A., 1913.

einer vom Volke getragenen Überlieferung ist. Urteile in malam partem erübrigen sich und führen schließlich in die Irre.

Die weiteren Schicksale des *Faust-Buches* verdeutlichen das Gesagte. Die Nachdrucke der Spieß'schen Ausgabe sind, obwohl manches umgestellt und manches ergänzt ist, eben nicht mehr als Nachdrucke. Erst Rudolf Widman<sup>1)</sup> greift stärker ein, benutzt mancherlei besseres und reichlicheres handschriftliches Material, als dem Verfasser des *Faust-Buches* von 1587 zu Gebote stand. Interessant für den Werdegang solcher Volksbücher ist, daß zwei Plus-Kapitel Widmans in der Wolfenbütteler Handschrift zutage getreten sind. Trotzdem aber lehnt sich Widman an die Fassung von 1587 an und sucht in seiner Weise zu verbessern, chronologisch richtig zu stellen und zu ergänzen, während er anderes wegläßt. In ähnlicher Weise ist in dem 1674 erschienenen *Faust-Buch* von Nikolaus Pfizger<sup>2)</sup> die Widman'sche Fassung umgearbeitet. Tiefer greift um 1725 das „*Faust-Buch des Christlich-Meynenden*“<sup>3)</sup> ein, das einen kurzen Auszug in enger Anlehnung an den unmittelbaren Vorgänger Pfizger darstellt: nach sachlichen Gesichtspunkten sind Einzelgeschichten zusammengezogen; vieles ist weggelassen; dafür gibt es zwei lange Erzählungen, die in Wien spielen; die frühere Reihenfolge ist stark geändert. Nach dem „*Christlich-Meynenden*“ und zum Teil nach Pfizger sind die modernen *Faust-Bücher* und -Märchen gearbeitet, von denen es eine ganze Anzahl gibt. Es seien genannt L. Aurbacher<sup>4)</sup> und G. Schwab<sup>5)</sup>. Für die Art, wie solche Volksbücher behandelt werden können und müssen, ist besonders bezeichnend die Arbeit von A. Holder<sup>6)</sup>, die folgenden Titel trägt: „*Das alte Faust-Buch*. Auf Grund der Ausgaben von 1587, 1599 und 1674 und anderer Quellen jener Zeit in neuer (sachlicher) Anordnung der Sagen bearbeitet und herausgegeben.“ Wir haben es also mit einer *Faustbücher-Harmonie* zu tun. Bemerkenswert ist schließlich noch, daß die verschiedenen Übersetzungen des *Faust-Buches* in fremde Sprachen<sup>7)</sup> (holländisch, englisch, französisch) einerseits eine genaue Wiedergabe, andererseits eine Weiterbildung der betreffenden Vorlage sind.

Die „*synoptische Frage*“, die uns das Vorhandensein der ver-

<sup>1)</sup> Abgedruckt bei J. Scheible, *Das Kloster*, 2. Bd., 1846.

<sup>2)</sup> Neudruck von R. v. Keller 1880 (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 146. Bd.).

<sup>3)</sup> Abgedruckt bei J. Scheible, *Das Kloster*, 2. Bd., 1846. Neu hrsg. von S. Szamotólski 1891 (= Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrh. Nr. 39).

<sup>4)</sup> Ein Volksbüchlein. In: Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1291 u. 1292.

<sup>5)</sup> Die Deutschen Volksbücher, 7. Heft. In: Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1515.

<sup>6)</sup> In: *Der Volksmund*. Alte u. neue Beiträge zur Volksforschung hrsg. von Fr. S. Krauß, Bd. 11, 1907.

<sup>7)</sup> Vgl. Saligan, *Histoire de la légende de Faust* 1888, S. 234 ff.

schiedenen Faust-Bücher stellt, läßt sich, wie die bisherigen Erörterungen gezeigt haben, mit großer Bestimmtheit beantworten. Über das „Wie“ der Änderungen sind wir sehr genau im Bilde. Schwieriger ist die Frage nach dem „Warum“. Warum ist dies eigentümliche Gemisch von Übereinstimmungen und Abweichungen entstanden? Wir werden nach der Tendenz der einzelnen Fassungen zu fragen haben. Einzelnes läßt sich hier aufzeigen. Wenn bei Widman Faust nicht in Wittenberg, sondern in Ingolstadt studiert, so soll offenbar der sündige Weltmensch dem Katholizismus in die Schuhe geschoben werden. Und Pfizger verlegt wohl mit kluger Berechnung alles ausdrücklich in die Zeit „vor Lutheri sel. Reformation“, als das alte päpstliche Wesen noch überall im Schwange war. Solche Einstellung hängt mit der Gesamtstimmung des ältesten Faust-Buchs zusammen. Längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß der erste Kompilator eine protestantische Tendenz verrate. Neuere Forschungen<sup>1)</sup> haben ergeben, daß der Verfasser der Wolfenbütteler Handschrift in den Kreisen der Gnesiolutheraner zu suchen ist. Vielleicht ist sogar damit zu rechnen, daß das Faust-Buch eine Persiflage Melanchthons ist, um in der Person des Faust ad oculos zu demonstrieren, daß die melanchthonische Auffassung der Rechtfertigungslehre (freier Wille, Synergismus, gute Werke als *conditio sine qua non*) zum Paganismus und so zum Teufel führe. Jedenfalls ist deutlich, daß das Ganze lehrhaft-erbaulich ist, bzw. sein soll. Ein Hauptfundort für den Geschichtenstoff sind Luthers Tischreden. Dabei ist schwerlich sicher festzustellen, ob diese eine Quelle für den Autor oder die hinter ihm stehende Überlieferung oder überhaupt keine Quelle darstellen, je nach dem mit einer Abhängigkeit von einer gemeinsamen dritten Quelle gerechnet werden muß<sup>2)</sup>. Es tauchen hier dieselben nicht leicht beantwortbaren Fragen wie bei den Evangelien auf.

Die Erkenntnis des lehrhaft-erziehlischen Charakters des Faust-Buches ist wichtig für die Beurteilung seiner Komposition. Was dem eigentlichen Biographen, der eine äußere und innere Verknüpfung der Einzelheiten im Leben seines Helden erstrebt, wesentlich ist, fehlt in diesem Volksbuch genau so wie in den Evangelien. Der schon zweimal genannte französische Faust-Forscher Saligan<sup>3)</sup> hat diese Sachlage richtig so gekennzeichnet: „Pas un ordre chronologique . . . le livre cependant n'est pas dénué de tout mérite de composition, l'auteur . . . y suit un plan très manifeste, mais un plan d'édification religieuse

<sup>1)</sup> Siehe G. Milchsäc, a. a. O.

<sup>2)</sup> Für G. Kawerau in seiner Besprechung des Milchsäc'schen Buches (Theol. Literatur-Zeitung 1897, Sp. 488 ff.) steht es fest, daß der Verfasser des Faust-Buchs Aurifabers Sammlung von Luthers Tischreden „mit Erfolg gelesen und ausgebeutet hat“.

<sup>3)</sup> A. a. O., S. 151 f.



et morale qui le rend plus attentif à la vie intime qu'à l'existence extérieure de son héros.“ Die Komposition beruht im wesentlichen in der Art der Auswahl der Tradition, die sich auf kleinen Einheiten aufbaut.

Eine Synopse der verschiedenen Faust-Bücher macht klar, daß alle ihre Verfasser nur zum kleinsten Teile Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten und Redaktoren waren, daß die von ihnen zusammengefügten Einheiten bereits vorher formale Geschlossenheit besaßen. Dem entspricht die Vielgestaltigkeit und Unbetontheit des Rahmens, in den die einzelnen Geschichten gestellt sind. Um dies nachzuprüfen, habe ich mir eine Synopse von acht verschiedenen Faust-Büchern angelegt: 1) Spieß 1587; 2) Neudruck 1587, sog. Ulmer Ausgabe; 3) Widman 1599; 4) Pfiffer 1674; 5) Der „Christlich-Meynende“ 1725; 6) Aurbacher um 1825; 7) G. Schwab 1835/37; 8) Holder 1907. Es ist schon erwähnt, daß die Ulmer Ausgabe die Geschichten in anderer Reihenfolge bringt als der ursprüngliche Spieß'sche Druck. Trotzdem — und das ist entscheidend für die Unbetontheit des Rahmenwerks — ist in den betreffenden umgestellten Geschichten die jeweilige Einleitung, die doch zeitliche oder örtliche Angaben enthält, nicht geändert: mit ihrem Rahmen sind die Stücke gewandert<sup>1)</sup>. In allen Fassungen sind die Situationsbestimmungen bald genau, bald allgemein. Sehr oft ist über die Zeit gar nichts ausgesagt; dann aber ist auf einmal bei einer anderen Geschichte Jahr, Monat und Tag angegeben. Verfolgen wir dieselbe Geschichte durch verschiedene Fassungen hindurch, so ist's oft so, daß ein späteres Faust-Buch die Zeitbestimmung eines früheren wegläßt; oft aber taucht erst in einer späteren Fassung eine derartige genaue Zeitangabe auf, um entweder sich zu halten oder wieder beseitigt zu werden. Dasselbe gilt von Orts- und Personenbezeichnungen. Wir können also einen doppelten Vorgang beobachten: detaillierende Situationsangaben wachsen solchen Geschichten zu, die vorher nichts Derartiges hatten; andererseits aber verschwinden sie auch aus Geschichten, die vorher mit ihnen ausgestattet waren. In den Evangelien ist's genau so. Und was wir aus den Faust-Büchern ablesen können, ist dies: man kann und darf nicht aus dem Mehr oder Weniger der Rahmenstücke für die zeitliche Ansetzung oder gar den geschichtlichen Wert der betreffenden Überlieferung bestimmte Schlüsse ziehen. Die vielbehandelte Frage, ob Markus wegen des Reichthums oder Matthäus wegen der Kargheit der Situationschilderung ursprünglicher sei, ist eine unlösbare Frage, da der Gang der Überlieferung sowohl die Tendenz der Erweiterung als die der Verkürzung aufweist. Für die wichtig bleibenden Prioritätsfragen müssen schon andere Indizien beigebracht

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die in meinem „Rahmen der Geschichte Jesu“ zusammengestellten Fälle.

werden. Die allgemein gehaltenen Zeitangaben (besonders häufig findet sich: „auf eine Zeit“) haben nur den Wert von Zäsuren, sei es daß es sich um „Perikopen“-Einleitungen oder -Ausleitungen handelt. An diesem Gesamtzustand wird nichts durch das Auftreten von Sammelberichten, besonders in den späteren Fassungen, geändert. Soweit eine Ordnung erstrebt wird, ist sie sachlicher Art — genau so wie Matthäus noch mehr als Markus unter Abstoßung von mancherlei überflüssigem Rahmenwerk sachlich ordnet und mit Recht der Lieblingsevangelist der christlichen Kirche geworden ist. Der letzte Bearbeiter des Saust-Buches Richard Benz<sup>1)</sup> hat sich in richtigem Empfinden nicht dabei aufgehalten, den Aufriß des ersten Druckes zu kritisieren (anders wie die oben genannten Germanisten Ellinger, Scherer und Erich Schmidt), sondern diesen seiner „Erneuerung“ ungeführt zu Grunde gelegt und spätere Drucke herangezogen, soweit sie stofflich Neues boten: „Da die mündliche Volksüberlieferung die gemeinsame Grundlage ist, so blieb die Einheit der Dichtung gewahrt, trotzdem scheinbar aus verschiedenen Quellen geschöpft ist: die einzelnen Abenteuer sind in den Zusammenhang gesetzt, der sich aus dem Aufbau des Werkes von selbst ergab. Der Leser hat also das Volksbuch vom Dr. Saust in der stilistisch ursprünglichen Form und in größter stofflicher Vollständigkeit vor sich.“

8. Mit den volkstümlichen christlichen Heiligenleben des Altertums und des Mittelalters steht es hinsichtlich ihrer Entstehung und literarischen Eigenart nicht anders als mit dem besprochenen Volksbuch von Doktor Saust. Wir haben es hier mit einer vielgelesenen und immer vermehrten Erbauungsliteratur des Volkes zu tun. Über ihre Abgrenzung gegenüber den Erzeugnissen einer literarischen Heiligenbiographie ist bereits gehandelt worden<sup>2)</sup>. Ferner haben wir die Urteile der Gelehrten angeführt, die eine Vergleichung der Evangelien mit volkstümlichen Heiligenleben für förderlich halten<sup>3)</sup>. An dieser Stelle soll darüber hinaus ihre literarische Eigenart beschrieben und an einigen typischen Beispielen verdeutlicht werden.

Als Heiligenleben-Sammlungen kommen vor allem die Acta sanctorum der Bollandisten in Betracht. Doch sind aus diesem hagiologischen Sammelwerk jesuitischen Gelehrtenfleißes, in dem, nach dem Kalender geordnet, das Akten-Material für die einzelnen Heiligen in aner kennenswerter Lückenlosigkeit und kritischer Verarbeitung geboten ist, die verschiedenen Volkstraditionen und Traditions sammlungen nicht immer ganz leicht herauszuheben. Für unsre Zwecke sind geeigneter „Der Heiligen Leben und Leiden anders genannt das Passional“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Die Deutschen Volksbücher (bei Eugen Diederichs, Jena) 1912.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 61, Anm. 2..

<sup>3)</sup> Siehe oben S. 72 und 75.

<sup>4)</sup> Am bequemsten in einem Neudruck des Insel-Verlags zugänglich.

und vor allem die berühmte *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine<sup>1)</sup>. Das gelehrteste, dabei knappe Werk über die Heiligenleben verdanken wir dem Bollandisten H. Delehaye<sup>2)</sup>, der über den Gehalt der „hagiographischen Legende“, den Werdegang dieser Legende und die redaktionelle Arbeit des Hagiographen mit einer methodologischen Sicherheit urteilt, von der der Evangelienforscher viel lernen kann. Man möchte es fast bedauern, daß es diesem scharfsinnigen katholischen Gelehrten versagt ist, seine Kritik einmal in ebenso freier Weise gegenüber den Evangelien anwenden zu können. Wesentlich für den Begriff der Heiligenlegende ist ihr religiöser Charakter, ihr erbaulicher Zweck. Wir haben es mit Denkmälern zu tun, die einerseits durch den Kult der Heiligen inspiriert sind und andererseits den bestehenden Kult fördern. Die Evangelien sind in demselben Sinne Kultlegenden. Hier wie dort beobachten wir einmal das Volk als den Schöpfer und Träger der Überlieferung und dann den Hagiographen oder Heiligenbiographen und Legendenschreiber, der erst später sein Werk beginnt. Das Volk als der namenlose Urheber ist ein geheimnisvolles und kollektives Agens, das vieles formt, vieles umformt, vieles weiterbildet, dabei nicht fähig ist, das Geformte in einem bestimmten Zusammenhang durch die Schrift festzuhalten. Der Hagiograph, der die *membra disiecta* vorfindet und sie zu einem Ganzen fügen will, hat zeitweilig nicht mehr zu tun als das Überlieferte zu sammeln und zu stilisieren. In dieser Weise haben Volksseele und Gelehrtenarbeit an der Heiligenlegende zusammengewirkt. Für das Werden der Legende in ihren ersten Anfängen ist wichtig, daß sich ein unbewußter oder unüberlegter Vorgang am geschichtlichen Stoff vollzieht: ein subjektives Element wird in die Wirklichkeit eingeführt. Es bildet sich eine Darstellungsweise heraus, die weder gänzlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt noch durchaus falsch ist: jeder Mensch, jeder Gemeinschaftskreis erzählt seine Legende. Wir sind im täglichen Leben immerzu Zeugen solcher unbewußten Arbeit, wie sie sich in der Legende zeigt. Mit der Zahl der Mittelspersonen vermehren sich die Quellen der Irrtümer. Der eine hat den Bericht so, der andere so erfaßt. Aus Sorglosigkeit oder auch aus Gedächtnismangel ist eine Einzelheit vergessen worden. Der nächste Erzähler, der den von ihm bemerkten, aber nicht immer scharf erfaßten Fehler berichtigen will, bringt eine neue Einzelheit herbei oder erfindet sie. Diese alltägliche Tatsache wird folgenschwere, wenn sie inmitten der Menge vor sich geht, wenn an die Stelle der einiger-

<sup>1)</sup> Die lateinische Ausgabe von Th. Grässe (3. Aufl. 1890) ist leider vergriffen. Zwei stattliche Bände in Übersetzung hat Richard Benz bei Diederichs-Jena vorgelegt.

<sup>2)</sup> *Les légendes hagiographiques* 1905, 2. Aufl. 1906, von E. A. Stüdelberg unter dem Titel „Die hagiographischen Legenden“ 1907 ins Deutsche übersetzt.



maßen gezügelten Denktätigkeit des Individuums das ziemlich ungebundene Beeindrucktsein des Volkes tritt. Die Phantasie gewinnt Raum. Das Gesagte gilt für die Evangelien in besonderem Maße<sup>1)</sup>. Die Phantasie, wie wir sie in den Legenden wirksam sehen, hat bei aller Ungebundenheit ihre Grenzen (ähnlich liegt's beim Kinde). Die Anzahl der Persönlichkeiten, die auftreten, ist eine beschränkte. Die Helden des Volkes stellen sich in dessen Gedächtnis nicht neben einander, sondern sie ersetzen sich. Wir beobachten die Tendenz der Vereinfachung. Die chronologischen und geographischen Rücksichten sind gering. Die historischen Stoffe werden von der Volksseele neben einander gesetzt und durch ein leichtes Gewebe verbunden. Die Vorstellung von einem Zusammenhang verwischt sich, ist unwesentlich. Um so stärker bleibt das Bild<sup>2)</sup>. Soweit sich Lokalisierungen finden, darf nicht vergessen werden, daß diese oft, zumal wenn sie genau sind, rein literarischen Ursprungs sind<sup>3)</sup>. Auf der anderen Seite ist aber gerade wieder die

<sup>1)</sup> Es ist bedeutsam, daß ein so konservativ eingestellter Gelehrter wie A. Schlatter (Die Theologie des Neuen Testaments, II. Teil, 1910, S. 532) die Sachlage nicht verkennt: „Die Mitwirkung der Phantasie bei der Darstellung des Christus fürchtete kein Evangelist; er versetzte sie vielmehr für sich und seine Hörer in eine lebhafteste Tätigkeit, nicht nur deshalb, weil niemand auch bei der nüchternsten Wahrhaftigkeit Vergangenes ohne Mitwirkung der Phantasie wiedererzählen kann, sondern auch deshalb, weil an diesen Erzählungen der Erzähler wie der Hörer mit ihrem Willen lebhaft beteiligt sind und die Bewegung des Willens immer dadurch erfolgt, daß unsrem Verlangen ein schaubares Bild vorgehalten wird . . . In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt.“ Wenn dann Schlatter diese Phantasie „einer kraftvollen Sucht unterworfen“ sein läßt und in der Bindung der Christusbildung an den Glauben begründet findet, daß der Unterschied zwischen dem Mythos und der Wirklichkeit nie vergessen wurde, so finde ich diese „biblizistische“ Haltung noch nicht geklärt genug, als daß ich mich ihr anschließen könnte. Hinzukommt, daß Schlatter mit Bewußtsein seine Aussagen über Phantasie und Glauben nur in bezug auf die Evangelistenpersönlichkeiten und nicht in bezug auf die von den Anonymi getragenen Vorstufen macht. Er meint: „Eine nach Analogie des Midrasch frei waltende Legende muß der, der ihre Annahme für nötig hält, in den leeren Raum hinauflegen, der vor der uns bekannten Geschichte der Evangelien liegt.“ Ich meine: wir müssen uns in diesen „leeren Raum“ begeben, der den Eindruck der Leere macht, weil er mehr oder minder dunkel ist. Gerade dann wird aber unser Blickfeld ein anderes.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu die Bildhaftigkeit der Evangelien-Perikopen.

<sup>3)</sup> Siehe Delehayne a. a. O., S. 51: „Faut-il insister beaucoup pour faire comprendre combien est illusoire le procédé qui consiste à tracer l'itinéraire d'un saint au moyen des jalons plantés par la légende? Si on l'a parfois essayé, ce n'a point précisément été au grand profit de l'histoire.“ Anmerungsweise weist Delehayne darauf hin, daß das Leben der hl. Radegunde Objekt eines solchen mißglückten Versuchs gewesen sei (vgl. Analecta Boll. B. X. p. 56—60). Das erinnert ganz an die durch die Erkenntnis des „Rahmens der Geschichte Jesu“ erlebigen Fragen.

Fähigkeit des volkstümlichen Erinnerungsvermögens in bezug auf die Örtlichkeiten beachtlich. Der Hagiograph als der Legendenschreiber gehört auf der einen Seite selbst in den Bereich des Volksmäßigen hinein, auf der anderen Seite aber hat er schriftstellerische Bestrebungen und auch Ergebnisse. Das Maß des Letzteren ist verschieden, wie sich ja auch in diesem Punkte Markus und Matthäus einerseits und Lukas andererseits von einander abheben. Aber in keinem Fall hat der Charakter der Vorstufen beseitigt werden können.

9. Die altchristlichen Mönchsgeschichten, die den Heiligenleben im engeren Sinne vorangegangen sind, haben dieselben beprochenen Kennzeichen. Wir verdeutlichen uns das an der *Historia Monachorum* des Rufinus und der *Historia Lausiaca* des Palladius, wie sie in neuerer Zeit von E. Preuschen<sup>1)</sup>, R. Reitzenstein<sup>2)</sup> und W. Bouisset<sup>3)</sup> bearbeitet worden sind. Die neueste Phase der Forschung hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie die Autoren der genannten Geschichtensammlungen immer mehr in den Hintergrund und die anonymen Vorstufen immer mehr in den Vordergrund gestellt hat, daß sie klar die Frage nach Tradition und Komposition, nach dem Übergang von der Kleineliteratur zur Hochliteratur erfaßt hat. „An der Spitze dieser Literatur steht nicht ein bestimmter Mann und nicht eine ursprüngliche Sammlung. In Einzelnovellen entwickelt sich eine Art Volksliteratur, die durch verschiedene Sammler in kleineren und größeren Corpora in die eigentliche Literatur übergeht. Daß wir einen dieser Sammler, eben Rufin, genau kennen, ist wichtig genug; nur dürfen wir seine eigene Tätigkeit nicht überschätzen. Nicht mehr als die Verknüpfung verschiedener Quellen in den Rahmen einer Erzählung, hier und da vielleicht eine Mahnung oder erbauliche Betrachtung, endlich die Einheitlichkeit der Grundanschauung und Tendenz dürfen auf seine Rechnung gesetzt werden. Genau dasselbe gilt . . . für den Verfasser der *Historia Lausiaca*“<sup>4)</sup>.“ Dabei ist der genannte Rufin ein „reich gebildeter, philosophisch interessierter Autor“<sup>5)</sup>, der sicherlich auch mehr Eigenes und ein geschlosseneres Ganzes hätte darbieten können. Wir fühlen uns lebhaft an den Literaten Lukas erinnert, dessen wirkliche literarische Fähigkeiten ein wenig in seinem Evangelium und seiner Apostelgeschichte (dabei noch am stärksten im zweiten Teil seines Werkes) deutlich werden,

<sup>1)</sup> Palladius und Rufinus 1897.

<sup>2)</sup> Hellenistische Wundererzählungen 1906, S. 74–80; *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca* 1916.

<sup>3)</sup> Komposition und Charakter der *Historia Lausiaca*, in: Nachr. von der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1917, S. 173–217; Zur Komposition der *Historia Lausiaca*, in: Zeitschr. für die neueste Wissenschaft (XXIII) 1922, S. 81–98.

<sup>4)</sup> R. Reitzenstein, *Historia Monachorum* usw., S. 76 f.

<sup>5)</sup> Ebenda, S. 78.

der aber, aufs Ganze gesehen, wesentlich Träger der von ihm weitergegebenen Überlieferung ist. Mehr nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die ersten Worte der *Historia Lausiaca* (Πολλῶν πολλὰ καὶ ποικίλα κατὰ διαφόρους καιροὺς συγγράμματα καταλειπομένων usw., nachher ἔδοξε κάμοι) an den ersten Satz des Lukasevangeliums erinnern. Ab und zu verrät sich die Feder des Verfassers sehr deutlich. Insbesondere sind längere Reflexionen auf sein Konto zu setzen. Sehr oft begegnet uns sein Ich. Doch hat er an vielen Stellen diese persönlichen, wirklichen oder angeblichen Erinnerungen in bereits vorliegende Überlieferungen eingefügt, so daß der Anschein eines durchgehend persönlichen Berichtes entstand. In Wirklichkeit sind gerade die allerpersönlichsten Stücke nicht durchweg von dem Verfasser selbst geschrieben.

Nahe verwandt — in Form und Inhalt — mit der *Historia Lausiaca* sind die sogenannten *Apophthegmata Patrum*, eine Sammlung von Sprüchen und Taten, mit denen das sketische Mönchtum sich selbst ein Denkmal gesetzt hat. Aus den Kreisen der Mönche selbst ist diese Überlieferung hervorgegangen, die lange Zeit von Mund zu Mund weitergegeben worden ist. Da die meisten dieser Mönche ungebildete, der griechischen Sprache nicht mächtige Fellachen waren und nichts Schriftliches hinterlassen haben, sind diese einer unliterarischen Schicht entstammenden *Apophthegmata* ein besonders gutes Beispiel für das Werden und Wesen der mündlichen Überlieferung. Die ersten Anfänge dieser Sammlung reichen in das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts zurück. Am Ende der Entwicklung steht das μέγα λειμωνάριον, das „Paradies der Väter“ um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. In diesem Zeitraum hat die Form dieses Werkes den Anlaß zu immer neuen Fassungen gegeben. Eine weitverzweigte Überlieferung von etwa 1500 bis 2000 Anekdoten und Sprüchen hat eine Fülle von Zeugen gefunden, die das von ihnen Gesammelte bald in dieser, bald in jener Anordnung erscheinen lassen. Es ist nun nicht so, daß die einzelnen Redaktoren immer unmittelbar aus der mündlichen Überlieferung geschöpft hätten. Oft haben sie mühsame literarische Sammelarbeit tun müssen. Deutlich ist, daß kleinere Sammlungen schon mit der Wende des vierten und fünften Jahrhunderts literarisch fixiert waren. Aber die lebendige mündliche Überlieferung hat noch lange Zeit weitergelebt. Das Ganze ist in ständigem Fluß geblieben. Neue Stücke treten fortwährend hinzu und tauchen bald hier, bald dort auf. Jeder Zeuge hat sein Sondergut. Im eigentlichen Sinne literarisch ist diese Sammlung nie geworden. Die Sammlerpersönlichkeiten von den ersten bis zu den letzten sind so unliterarisch wie die von ihnen erhaltene Überlieferung. Darin sind sie ganz anders wie Rufinus oder Palladius, die mancherlei Subjektives in ihre Sammelwerke haben einfließen lassen. In den *Apophthegmata Patrum* haben



wir den Stoff in einer ersten Prägung erhalten, wie sie den Vorstufen der Evangelien, aber doch nicht mehr diesen selbst eignet. Mit den Evangelien haben sie aber dann eine ungemein verwickelte Textgeschichte gemeinsam. In beiden Fällen haben wir es mit Vorlesebüchern zu tun. Die Apophthegmata Patrum waren noch im Mittelalter ein beliebtes Lesebuch in den Klöstern. Ein solcher Gebrauch hat zur Folge, daß ein Werk, das schon seiner ganzen Form nach zu immer neuen Fassungen lockt, noch mehr abgewandelt wird. Nur derjenige, der so wie W. Bouisset die Textgeschichte studiert, gewinnt den rechten Einblick in die Art einer solchen Sammlung. Wenn nun gar spätere Fassungen noch in anderen Sprachen als in der ursprünglichen vorliegen, so erhalten wir eine Textüberlieferung, wie sie uns schon etwa in dem Deutschen Volksbuch von Doktor Faust begegnet ist, wie sie vor allem aber in bezug auf ihre Verwickeltheit der Evangelientextüberlieferung entspricht. Je genauer die Untersuchungen sein sollen, desto mehr muß die Textfrage beachtet werden<sup>1)</sup>. Die Hauptsache bleibt dabei unverwischt: Kleine Einheiten, kurze Einzelaussagen und einzelne Worte, die mehr oder weniger gerahmt sind, bilden die sich immer wieder zeigende Grundlage. Es ist nicht umgekehrt gegangen, wie man sich's hat vorstellen wollen: das μέγα λειωνάριον sei eine Sammlung von wirklichen *bioi* gewesen und die Apophthegmen-sammlung stelle einen Auszug aus diesen dar<sup>2)</sup>. Es ist bekannt, daß

<sup>1)</sup> Mit Recht ist bei R. Knopf, Einführung in das Neue Testament, 2. Aufl. unter Mitwirkung von H. Lietzmann bearbeitet von H. Weinel, 1923, S. 111, darauf hingewiesen, daß wir „noch keinen für die feinsten Untersuchungen ausreichenden Text der Evangelien besitzen“.

<sup>2)</sup> In seinem oben genannten Aufsatz „Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum“ hat W. Bouisset einen in dieser Richtung sich bewegenden Versuch widerlegt. Der kleine Aufsatz gibt einen Begriff davon, daß solche Arbeit in ein „fast uferloses Meer“ hineinführt. Auf Grund von großen Registern und Tabellen trägt Bouisset eine Lösung der Hauptprobleme vor: „Aber nun liegt ein müßiges Werk vor mir, von dem ich nicht weiß, ob es unter gegenwärtigen Verhältnissen je gedruckt werden kann.“ —

Inzwischen hat glücklicherweise mit der Drucklegung dieses mühsamen Werkes begonnen werden können. Die Freundlichkeit von Gustav Krüger hat es mir, nachdem ich die vorliegende Arbeit abgeschlossen hatte, ermöglicht, die ersten Revisionsbogen einzusehen. Das erste Buch eines 23 Bogen starken Werkes „Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums“ bietet „Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum“ und geht auf S. 77 in folgender Weise auf die Evangelienfrage ein: „Ein Vergleich mit unserer synoptischen Evangelienliteratur kann das (sc. den Charakter der Apophthegmata Patrum als Rohstoff mündlicher Überlieferung) besonders klar machen. Wir sind im allgemeinen überzeugt, in ihr den ziemlich unmittelbaren Niederschlag mündlicher Überlieferung vor uns zu haben. Aber wie viel geformter ist doch schon diese Tradition. Wir besitzen im Markus-Evangelium doch bereits eine recht kunstvoll geformte Vita. Wir haben in den Logien Reden, deren konglomeratartige Zusammensetzung aus einzelnen Logien zwar deutlich ist, aber

wiederum in der Evangelienforschung ähnliche Fragen zu erledigen sind.

eben doch zumeist Reden, nicht einzelne Logien. Es liegt bereits ein ziemlich umfangreicher literarischer Prozeß zwischen der ursprünglichen Überlieferung und unsern Evangelien. In den Apophthegmata aber tritt uns der Rohstoff mündlicher Überlieferung in noch ganz anders greifbarer Gestalt entgegen. Was wir als den Grundstock unserer evangelischen Überlieferung erst suchen müssen, die einzelne Anekdote, das einzelne Logion, das einzelne kleine Zwiegespräch, die einzelne Parabel, das tritt uns hier alles in greifbarer Wirklichkeit entgegen. Unverbunden miteinander, in beliebiger Anordnung durcheinandergewürfelt, später erst allmählich in kleineren und größeren Sachgruppen zusammengestellt, aber fast immer so, daß die einzelnen kleinen Einheiten unzerstört bleiben, stehen die hunderte und aberhunderte Fragmente der mündlichen Tradition."

Nachdem dann Bouffet die Einzelstücke der Überlieferung stilkritisch untersucht hat, faßt er das Ganze so zusammen (S. 88): „Von allen Seiten hat unsere Betrachtung wieder und wieder den ganz eigentümlichen Wert der Apophthegmataüberlieferung ergeben. Wir haben in ihr wirklich auf weiten Strecken den fast oft unmittelbaren Niederschlag mündlicher Überlieferung. Das einzelne Logion (den pneumatischen Spruch), das einzelne kleine Gespräch, den nicht zu umfangreichen Dialog, die einzelne Parabel, die einzelne Charakteranekdote, den kurzen Wunderbericht, in der überwiegenden Masse Stücke, deren Bewahrung durch das Gedächtnis im Bereich der Überlieferung liegt. Es fehlen so gut wie ganz oder nehmen wenigstens nur einen geringen Raum ein die ausführliche Legende, der literarisch aufgeputzte Visionsbericht, die Rede und Predigt.“ Man halte neben diese Sätze das in den neueren Untersuchungen zur Formgeschichte des Evangeliums Erarbeitete und man wird die wesentliche Parallelität beider Überlieferungskomplexe erkennen.

Und diese Parallelität bezieht sich schließlich auch auf die rein sprachliche Seite der Evangelienüberlieferung. Bouffet arbeitet sehr sorgsam heraus, daß das erste Sprachgewand der Apophthegmata Patrum koptisch war und daß erst die Griechen die ersten größeren schriftlichen Sammlungen dieser mündlichen Überlieferung entnommen haben. „Und wieder drängt sich uns der Vergleich mit unsern synoptischen Evangelien auf. Sie entstammen der aramäischen mündlichen Tradition. Die Literatur, die uns erhalten ist, ist eben doch griechisch. Das Markus-Evangelium ist und bleibt ein griechisches Evangelium, ein aramäischer Urmarkus ist Traum und Phantasie. Nur ein Grieche, resp. ein von griechischer Kultur erfaßter Jude hatte das Formtalent und die Gestaltungskraft, eine Vita Jesu zu schreiben. Selbst die Logien, wie wir sie kennen, wie sie uns in Matthäus und Lukas vorliegen, sind eine griechische Schrift und nicht eine reine Überlegung. Und darüber hinaus kommen wir mit unsern Mitteln nicht . . . Es ist immer dieselbe Erscheinung: Der Grieche erst schafft die Literatur, die einfachen orientalischen Kreise, aus denen die Überlieferung stammt, waren dazu nicht imstande. Und so hat auch im einzelnen der Grieche dieser Literatur den letzten Stempel aufgedrückt. Denn man wird bei dem Übergang dieser Überlieferung von einer Sprache in die andere nicht eigentlich von Überlegung reden dürfen, sondern von einer freien Behandlung und Weitergabe eines noch flüssigen Stoffes. Und von vornherein wird man deshalb vermuten dürfen, daß man wirklichen Übersetzungsfehlern nur höchst selten begegnen wird. (Das hat sich m. E. bei den Synoptikern durch eine minutiöse Untersuchung herausgestellt. Was man hier an Übertragungsfehlern beigebracht hat, bleibt in den allermeisten Fällen fraglicher Natur. Ich vermute, daß dasselbe Resultat sich bei den Apophthegmata ergeben würde.) Aber freilich, dieser Stempel berührt nur die Oberfläche. Darunter bleibt der

10. Die inhaltlich wichtigste und daher am meisten behandelte Heiligen-geschichte des Mittelalters stellt uns vor dieselben Fragen, ohne daß man sagen könnte, daß trotz ungezählter Einzeluntersuchungen diese Fragen endgültig gelöst oder auch nur alle zwingend erkannt wären. Wie oft hat man die Franziskus-Überlieferung dabei mit der Jesus-Überlieferung zusammengebracht! Das lag schon deshalb nahe, weil die beiden Gestalten als solche einen Vergleich herausforderten, wie er schon am Ende des vierzehnten Jahrhunderts in dem Buch der Conformitates als besondere Aufgabe empfunden wurde. Darüber hinaus aber wurde allmählich immer mehr erkannt, daß es sich um gleichgeartete Überlieferungen handelt. Und der Vergleich ist deshalb so ungemein lehrreich, weil in beiden Fällen eine Verwickeltheit solchen Ausmaßes vorliegt, daß die Franziskus-Forschung<sup>1)</sup> und die Jesus-

Charakter der ursprünglichen mündlichen Überlieferung einer andern Sprache. Es handelt sich ja hier um eine höchst einfache Tradition, um schlichte Erzählungen, um einfache kurze Logien. Diese Überlieferung verliert auch durch den Übergang in eine andere Sprache nicht gar so viel von ihrem Charakter. Aber noch einmal, wirklich erhalten ist uns von der ursprünglichen Tradition in der originalen Sprache in beiden Fällen nichts." (S. 90f.) Ich halte diese Feststellungen für schlagend richtig und sehr ertragreich. Ein Fragezeichen möchte ich aber zu dem Satz machen, daß nur ein Grieche, bzw. ein hellenistischer Jude das Formtalent aufbringen, das zudem Bouffet in beiden Fällen mit Recht als nicht sonderlich hoch beschreibt. Gewiß: sowohl in den Evangelien als in den Apophthegmata Patrum ist's genau so, wie Bouffet es verdeutlicht hat. Und zuzugeben ist, daß „einfache orientalische Kreise“ nicht das fertig bringen konnten, was hier auf dem Gebiet der Komposition geleistet wurde. Aber es gibt auch andere orientalische Kreise, die nicht unter dieses allgemeine Urteil fallen. Es sei nur an diejenigen erinnert, die die Märchenammlung von 1001 Nacht geschaffen haben.

Zum Schluß sei aber noch hingewiesen auf die geradezu stürmische Kraft und warme Liebe, mit der Bouffet diese seine ganze mühevollen Untersuchung geführt hat. Es ist ihm ein sehr wichtiges Anliegen, gerade diese Apophthegmata-Überlieferung zu würdigen als eine „Quelle, die bis jetzt über Gebühr vernachlässigt ist“. „Ich lege getrost Athanasios' Vita Antonis, dieses Kunstwerk, bei dem die historische Wirklichkeit verloren ging, die Reisenovellen des Rufin und des Palladios usw. usw., ich lege das alles in die eine Wagschale und in die andere die Apophthegmata Patrum, und meine diese sinken und jene emporzuschellen zu sehen. . . . Unter allen diesen Quellen (Bouffet hat vorher noch die von ihm hoch geschätzte Vita Pachoms u. a. genannt) gebe ich den Apophthegmata Patrum die Krone und die Palme. Keine kann sich, was Massenhaftigkeit und Breite, Mannigfaltigkeit und Treue des Stoffes betrifft, mit ihr ganz messen.“ (S. 91f.) Es ist m. E. klar, daß nur ein Religionsgeschichtler eine derartige form-geschichtliche Arbeit leisten kann. Die Auseinandersetzung geht nicht um Formales im Sinne des Äußerlichen, sondern um religionsgeschichtliche, um theologische Fragen. Was weiter unten über die Frage der Evangelienwertung gesagt ist, findet hier seine Bestätigung: Die Einsicht in das Wesen des Lukas, der die „Welt“ in die Evangelien-darstellung einbezogen hat, ist theologisch nicht gleichgültig.

<sup>1)</sup> Vgl. zum folgenden vor allem das auch von katholischer Seite geachtete Buch des protestantischen Historikers Walter Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi 1904.



Forschung eine große Verwandtschaft haben müssen. Was die Größe der Schwierigkeit anlangt, so steht das literarische Problem der Franziskus-Überlieferung dem der Jesus-Überlieferung nicht um vieles nach. Vor allem geht es in den Erzählungen über den Heiligen von Assisi auf weite Strecken um Parallelstücke, die eine „synoptische Frage“ stellen und deren Abhängigkeitsverhältnis oft der feinsten Methode zu spotten scheint. Wie auf keinem anderen Gebiet der mittelalterlichen Quellenforschung hat man immer wieder diese Überlieferung gesichtet. Und die Methoden, die Ziele, die Ergebnisse entsprechen weithin dem in der Evangelien-Forschung Geleisteten. Dabei hinterläßt das bisher Erarbeitete den Eindruck der Unübersichtlichkeit, ja des Wirrwarrs. Fast kein Jahr des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts ist ohne neue Funde, neue Untersuchungen, neue Hypothesen geblieben. Umsturz und Wiederaufbau der Meinungen sind in schnellem Wechsel auf einander gefolgt. Und wie bei den Evangelien-Untersuchungen gewinnt man die Meinung, daß die Forschung sich im Kreise gedreht hat. Ein *circulus vitiosus* scheint das Ergebnis zu sein. Und solches Ergebnis löst Skepsis aus. Bald hat man diese, bald jene „Quelle“ bevorzugt. Die beiden Viten des Thomas von Celano und die Vita des Bonaventura fanden noch am ehesten ein einhelliges Urteil. Sehr umstritten aber sind heute noch die *Legenda trium sociorum* und das *Speculum perfectionis*. Je nachdem nun das Verhältnis der beiden letzteren Berichte zu den erstgenannten erfaßt wurde, erschienen auch diese in schwankendem Lichte. Wo ist der Maßstab der Beurteilung zu finden? Die einen hielten den ältesten Zeugen für den zuverlässigsten, d. h. also die Vita prima des Celanesen. Andere hielten sich im Anschluß an kirchliche Überlieferungen an den Bonaventura. Auf Grund wissenschaftlicher Einsichten wurde aber auch mit dem Grundsatz „das Älteste ist das Beste“ gebrochen, die Vita secunda, aber auch die prima angegriffen und der hohe Wert gerade der späteren Kompilationen betont. Es bildeten sich dabei Lieblingsmeinungen der Forscher heraus. Unermüdlich setzte sich Paul Sabatier für das *Speculum perfectionis* ein wie etwa F. Spitta für das Lukas-Evangelium. Dabei blieb eine kirchliche, sozusagen offizielle Meinung bestehen. Diese bevorzugte den Bonaventura, der in den ersten Jahrhunderten nach Franziskus am meisten im Gebrauch war, so wie das Matthäus-Evangelium frühzeitig das Lieblingsevangelium der Kirche geworden ist. Protestantische, auch katholische Forschung hat diesen Zustand gelockert: eine im allgemeinen für wertlos gehaltene, weil erst aus dem vierzehnten Jahrhundert stammende Legende (das genannte *Speculum perfectionis*) erfährt plötzlich durch Sabatier eine Rangerhöhung und wird 1227 angesetzt, während andererseits die verhältnismäßig alte *Legenda trium sociorum* durch den

Katholiken von Orton nahezu völlig degradiert wird. Und die Sorglosigkeit, mit der man dabei dem von Thomas a Celano Überlieferten gegenübergestanden hat, kann in den äußersten Skeptizismus umschlagen, wenn der italienische Forscher Tamassia den ältesten Gewährsmann einen fecken Plagiator nennt, der aus allerlei Schriften seine Darstellung zusammengeschrieben habe, um auf Befehl des Papstes den Heiligen literarisch zu kanonisieren. Während all diese Hypothesen kühn und zugleich eindeutig sind, tragen andere den Stempel der Vorsicht und des Kompromisses. Dogmatische, ethische, ja sogar wirtschaftliche Fragen spielen mit hinein. Begreiflicherweise scheiden sich dann katholische und protestantische Forscher. Die Frage, ob am Anfang der franziskanischen Bewegung die Arbeit oder die mit dem Bettel verbundene Armut gestanden habe, sichtet die Quellen, ähnlich wie die Frage nach dem Ebionitismus der ersten Christen ihre Überlieferung in verschiedenem Lichte erscheinen läßt. Protestanten bezweifeln die Vita prima wegen ihres Wundergehaltes und suchen einen solcher Dinge entbehrenden Heiligen herauszuschälen, während Katholiken gerade diese Dinge für ursprünglich halten. In dieser Weise ist genau so wie bei den Evangelien die Quellenfrage durch ein vorgefaßtes Charakterbild getrübt worden. Die beteiligten Forscher selbst wurden unsicher, was sich im Wechsel der Anschauung des einzelnen zeigt. Noch mehr mußte der unbeteiligte Zuschauer skeptisch werden. Was sollte er damit anfangen, daß das „parfum franciscain“ als maßgebend hingestellt wurde? Diese Art erinnert an so manchen impressionistischen Einfall der Evangelienforscher, die bald diese, bald jene Geschichte für „unerfindbar“ erklärten. Trotzdem aber besteht hier wie dort kein Anlaß, an einer Lösung der literarischen Frage zu verzweifeln. Schließlich haben alle ernst, wenn auch noch so irrigen literarischen Versuche ihr Gutes. Die allgemein abgelehnte These Tamassias über die Minderwertigkeit des Celaneseu mußte noch viel mehr, als es bis jetzt geschehen ist, dazu zwingen, den Aufbau einer mittelalterlichen Legende zu studieren. In ähnlicher Weise haben die mißlungenen Urmakus- und Urmakus-Hypothesen, insbesondere der Synoptikerumsturz Spittas ihre Vorteile für die Forschung. Weiter muß gesagt werden: Das Gestrüpp der Franziskus-Forschung ist nicht undurchdringlich, sondern hat seine Pfade und Lichtungen. In der Quellenfrage ist ein gewisser Abschluß erreicht. Man lese neben einander das Buch des Protestantens H. Tilemann<sup>1)</sup> und das des Katholiken S. van den Borne<sup>2)</sup>. Der zweite ist vom ersten in wichtigen Urteilen abhängig. Jedenfalls ist eine weitgehende Einhelligkeit festzustellen. In der Evangelien-Arbeit ist's nicht anders. Die Markus-

<sup>1)</sup> Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi 1914.

<sup>2)</sup> Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt 1917.

Hypothese ist eigentlich keine Hypothese mehr, wenn sie in verschämter Weise sogar von Katholiken vertreten wird. Wichtiger aber ist, daß mit der literarkritischen Erörterung noch nicht alle Arbeit erledigt ist. Jenseits der Quellenfrage steht die Frage der Stilkritik, der Formgeschichte, zu der sich in der Franziskus-Forschung nur ganz leise Ansätze finden. Das lebendige Milieu der franziskanischen Legende, aus dem heraus Logia-Ketten<sup>1)</sup> und Geschichten-Reihen gebildet sind, ist in der Forschung noch nicht lebendig gemacht. Man redet nur immer von „Quellen zur Geschichte des hl. Franz“, anstatt einmal zunächst diese „Quellen“ als Ausdruck der franziskanischen Frömmigkeitsbewegung zu werten. Die Evangelien-Forschung ist darin weiter, soweit die neueren formgeschichtlichen Arbeiten ihr Spiegelbild sind. Gewiß, die Hauptfrage ist die nach der Gestalt Jesu, bzw. des Franziskus. Und die „Quellen“ müssen daraufhin abgehört werden. Aber sie entschwinden, wenn nicht auf die Überlieferung als solche um ihrer selbst willen gelauscht wird.

Genau so wie bei den Evangelien, den Volksbüchern, Mönchsgeschichten und Heiligenlegenden hat uns auch bei den Franziskusviten in erster Linie die Frage nach Tradition und Komposition zu beschäftigen. In bezug auf den jeweiligen Autor sind mancherlei Angaben über den von ihm aufgestellten Plan nachzuprüfen. Thomas a Celano leitet die Vita prima so ein<sup>2)</sup>: „Actus et vitam beatissimi patris nostri Francisci, pia devotione, veritate semper praeavia et magistra, seriatim cupiens enarrare, quia omnia quae fecit et docuit, nullorum ad plenum tenet memoria, ea saltem, quae ex ipsius ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, iubente domino et glorioso Papa Gregorio, prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare. Sed utinam eius merear esse discipulus, qui semper locutionem vitavit aenigmata et verborum phaleras ignoravit! In tribus quoque opusculis divisi omnia, quae de ipso beato viro colligere potui, per singula capitula universa distinguens, ne varietas temporum rerum gestarum confunderet ordinem, et in dubium adduceret veritatem.“ Es wird dann mitgeteilt, daß das erste Buch die geschichtliche Reihenfolge (*historiae ordo*) beibehalte und einige der vielen Wunder des Heiligen enthalte. Auch das zweite Buch soll chronologisch angeordnet sein. Vom dritten Buch heißt es, es bringe viele Wunder (und verschweige noch mehr), die der jetzt im Himmel mit Christus regierende Heilige auf Erden vollführe. Das Ganze schließt dann mit dem Bekenntnis, die vita sei zur Anbetung, Ehre und Ruhm des Franziskus geschrieben. Ähnlich

<sup>1)</sup> Vgl. die oben S 72f. zitierten Worte von R. Otto.

<sup>2)</sup> Siehe Acta Sanctorum II, Oft., 683f. Neue Ausgabe: S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula . . . auctore Fr. Thoma de Celano edidit Ed. Alenconiensis. Rom, 1906.



wie Lukas müht sich der Celanese mit der Aufgabe ab, eine *vita seriatim* (vgl. Luk. 1, 3: καθεξῆς) zu schreiben, beruft sich auf seine Gewährsmänner und kann nicht verschweigen, daß sein Bericht lückenhaft ist. Die mitgeteilte Einleitung ist ein Gemisch von schriftstellerischem Bewußtsein und zurückhaltender Scheu dem Stoff gegenüber. Offen ist zugegeben, daß die sachliche Zusammengehörigkeit der zeitlichen Reihenfolge übergeordnet ist. Aber auch da, wo die letztere vorliegen soll, ist sie nicht zu finden. Abgesehen von einer Zeitfolge in ganz großen Zügen, wie sie gar nicht vermieden werden kann, ist der Grundsatz des *seriatim* nirgends erreicht. Bezeichnend sind Gliedwortüberleitungen wie *quodam tempore* und *quadam die*. Bezeichnend ist vor allem, daß die Einzelbilder bald gerahmt, bald nicht gerahmt sind. Genau wie bei den Evangelien ist die Einzelgeschichte wesentlich, der Rahmen dagegen unwesentlich, sekundär, jedenfalls unbetont. Bei der *Vita secunda* ist's nicht anders: auch da reiht sich ohne Rücksicht auf die Zeitfolge Szene an Szene. Die Einleitung läßt zudem keinen Zweifel an dieser Sachlage aufkommen. Die zwischen den beiden Celano-Viten liegende *Legenda trium sociorum* gibt sich von vornherein als eine Kompilation. In Verbindung mit Vertretern der älteren Generation stellten die drei Genossen Leo, Rufinus und Angelus Einzelszüge zusammen. Es ist nicht deutlich, ob sie frühere Arbeiten ignoriert oder korrigiert haben. Stärker noch als bei dem Celanesen ist darauf hingewiesen, daß eine zusammenhängende Geschichte nicht erreicht, ja nicht gewollt ist: „Sed velut de amoeno prato quosdam flores qui arbitrio nostro sunt pulchriores, excerpimus, continuantem historiam non sequentes<sup>1)</sup>.“ Es klingt hier an, was dann in dem *Floretum*, den Fioretti durchgeführt ist. Gerade die *Legenda trium sociorum* hat dann noch viele Wandlungen durch Auslassungen und Erweiterungen durchgemacht. Die Ansicht, daß eine so geartete Überlieferung nicht von sonderlicher geschichtlicher Güte sei, ist nicht zwingend<sup>2)</sup>. Die Schlußredaktion der genannten Aufzeichnungen stellt die Legende des Bonaventura dar. Neuer Stoff ist im wesentlichen nicht geboten. Der Verfasser verarbeitet vielmehr harmonisierend die vorhandenen Zeugnisse. Und auch seine gefestigt aussehende Arbeit kann und muß in ein Mosaik aufgelöst werden. Unter den späteren Fassungen, die nicht nur von schriftlicher, sondern auch noch von mündlicher Überlieferung gespeist sind, ist die wichtigste das viel umstrittene *Speculum perfectionis*. Wie man dieses auch beurteilen, vor allem zeitlich ansehen mag, die Annahme, daß ein großer Teil wertvolles, altes Gut ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich. Wie ist bei dieser Sachlage der jeweilige Autor zu werten?

<sup>1)</sup> Siehe *Acta Sanctorum* II, Okt., 723.

<sup>2)</sup> Gegen W. Goetz, a. a. O., S. 96.

Man hat sich gewundert, daß Thomas a Celano, der schriftstellerische Fähigkeiten aufzuweisen hat, seine beiden Viten chronologisch und psychologisch nicht besser gestaltet habe. Und gar der Bonaventura! Über ihn urteilt W. Goetz<sup>1)</sup>: „Bonaventura war längst ein berühmter Gelehrter, als er die Abfassung der Franz-Legende übernahm. Wie ein solcher Mann diese Aufgabe zu lösen versuchte, interessiert bereits als ein literargeschichtliches Problem. Aber gerade in dieser Hinsicht wird man doch völlig enttäuscht. Seine Legende zeigt zwar die Vorzüge eines schönen Stils, einer Rhetorik, wie sie damals gefordert wurde, einer sehr guten Anordnung und Verteilung des Stoffs; aber der Inhalt dieser schönen Form ist doch nicht viel mehr als eine nach heutigen Begriffen unstatthafte Kompilation.“ Nachdem dann Goetz noch verschiedenes Lobenswerte und Tadelnswerte gegen einander abgewogen hat, meint er: „Auch hätte Bonaventura über seine Vorgänger hinauskommen können, wenn er die Chronologie der Erzählungen schärfer ausgebaut hätte; statt dessen bleibt er in der Unbestimmtheit der Zeitbestimmungen ganz auf dem Standpunkt der Früheren.“ Mir scheint, daß ein Tadel in dieser Richtung, so nötig auch die kritische Sichtung der Einzeltücke ist, keine Berechtigung hat, ebenso wenig wie es Sinn hat, über den Verfasser des ersten Faust-Buches<sup>2)</sup> zu räsonnieren oder auch über die einzelnen Evangelisten, dabei den einen gegen den anderen ausspielend, bald den Markus dem Lukas, bald den Lukas dem Markus vorziehend, weil die Chronologie und Psychologie des einen besser sei als die des andern. Eine doppelte Erwägung verlangt eine andere Einstellung: 1) All diese „Schriftsteller“ haben eben nicht die von uns vorausgesetzten Absichten, wenn ihre Hauptabsicht — ganz allgemein gesprochen — die Erbauung gewesen ist. Wichtiger aber noch ist 2): Diese „Schriftsteller“ haben sich bescheiden müssen und mehr oder weniger auch wollen, weil sie selbst von einer längst geprägten Überlieferung getragen waren, die durchgreifend pragmatisch zu ändern ihnen nicht in den Sinn kommen durfte.

11. Das zuletzt Gesagte möchte ich an einer Schriftstellerpersönlichkeit wie Goethe verdeutlichen, der sich auch einmal unter dieses Gesetz der Bescheidenheit dem Stoff gegenüber gestellt hat. Wir verdanken Goethe mit seinem Bericht über das „Sanct-Rochus-Fest in Bingen“<sup>3)</sup> eine Legendenerzählung und zugleich eine unterhaltende, dabei gut unterrichtende Legendenstudie. Goethe sitzt mit Festteilnehmern zusammen und bittet um Mitteilung der Heiligengeschichte.

<sup>1)</sup> A. a. O., S. 245f.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 95.

<sup>3)</sup> Goethes Werke, Sophienausgabe, Abt. I, 34, I, S. 1 ff. Den Hinweis auf dieses „Analogon“ verdanke ich A. Deißmann.

„Nun erzählte die Gesellschaft, dem Wunsche gefällig, jene anmutige Legende, und zwar um die Wette, Kinder und Eltern sich einander einhelfend. Hier lernte man das eigentliche Wesen der Sage kennen, wenn sie von Mund zu Mund, von Ohr zu Ohr wandelt. Widersprüche kamen nicht vor, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüth einen andern Antheil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen, wodurch denn ein Umstand bald zurückgesetzt, bald hervorgehoben, nicht weniger die verschiedenen Wanderungen, so wie der Aufenthalt des Heiligen an verschiedenen Orten verwechselt wurde. Ein Versuch, die Geschichte, wie ich sie gehört, gesprächsweise aufzuzeichnen, wollte mir nicht gelingen; so mag sie nur auf die Art, wie sie gewöhnlich überliefert wird, hier eingeschaltet stehen.“ Die Legende, die dann Goethe mitteilt, hat in bezug auf die äußere und innere Abfolge der Ereignisse die uns bekannten Eigentümlichkeiten. Insbesondere ist das Itinerar nicht recht durchsichtig. Die paar Örtlichkeiten, die genannt sind, fließen so nebenher mit ein. Einige Züge sind örtlich überhaupt nicht festgelegt. Immerhin fehlt es nicht ganz an Lokalkolorit. Wie einsichtig zurückhaltend Goethe in seiner Selbstkritik ist, zeigt auch seine Bemerkung über die Festpredigt, mit deren Wortlaut er uns bekannt macht: „Wir glaubten seinen (sc. des Predigers) Sinn gefaßt zu haben und wiederholten die Rede manchmal mit Freunden. Doch ist es möglich, daß wir, bei solchen Überlieferungen, von dem Urtext abweichen und von dem unsrigen mit einwebten.“

Wie bedenklich es ist, darüber zu räsonieren, wie ein Volksbuch- oder Legendenschreiber seine Arbeit einrichten, daß er dem Ideal der periodisierenden, porträtierenden, psychologisierenden Biographie zu folgen bestrebt sein müsse, mag uns schließlich — damit möchte ich meine Ausführungen über die Analogie zu den Evangelien abschließen — Martin Buber klar machen. Er hat seinem Buch über den großen Maggid<sup>1)</sup>, eine besonders wichtige Gestalt aus der chassidischen Bewegung, ein förderndes Vorwort vorangestellt, das geeignet ist, helle Schlaglichter auf unser Problem zu werfen: „Zumeist entsteht die Legende in einem Zeitalter, in dem die Ausbildung der literarischen Erzählungsform sich neben ihr vollzieht oder gar sich entscheidend bereits vollzogen hat. Im ersten Fall wird sie von jener gestreift, im zweiten ergriffen. Die buddhistische Legende und das indische Kunstmärchen, die franziskanische Legende und die frühitalienische Novelle gehören zusammen. Mit der chassidischen Legende verhält es sich ganz anders. Eine literarische Erzählungsform hat sich im Judentum der Diaspora, das in der volkstümlichen verharrte, erst in unserem Zeit-

<sup>1)</sup> Der große Maggid und seine Nachfolge 1922.



alter auszubilden begonnen. Was sich die Chassidim zum Preis ihrer Meister, der Zaddikim, erzählten, konnte sich an keine Form schließen; als Legende konnte es sich auch nicht aus sich selbst — wie die Volksdichtung tut — formen. Es ist rohes Erz geblieben: Edelerz. So ist es — in ein paar hundert Volksbüchern, in persönlichen Mitteilungen — in meine Hand gekommen. — Die Verfasser der Volksbücher wurden nicht höher geschätzt als etwa Bänkelsänger. Sie zogen zumeist von Städtchen zu Städtchen und boten ihre Bücher aus, die das Volk, im Gegensatz zu den heiliggehaltenen Schriften der chassidischen Lehrer, als leichte Ware behandelte. (Die chassidischen Legendenbücher sind aber ebenfalls fast alle in hebräischer Sprache verfaßt; die jiddischen Drucke sind zumeist stark gekürzte und verwässerte Übersetzungen.) Nur einzelne der ältesten Sammlungen sind mit Ehrfurcht behandelt worden. Den ältesten wird eben am meisten 'geglaubt'. Die späteren suchen sich durch die Anführung der ursprünglichen Erzähler, womöglich der Augenzeugen der Begebenheit, gegen das Mißtrauen zu schützen. (Eine Gruppe für sich bilden einige moderne Sammelwerke, deren systematische Anlage zuweilen nahezu wissenschaftlich anmutet.) Anders die mündliche Überlieferung. Hier ist die Zuverlässigkeit personhafter verbürgt, jeder erzählt von 'seinem' Rabbi, und das Erzählen hat die Weihe einer heiligen Handlung. Der 'Seher' von Lublin soll einmal aus einer 'Klaus'<sup>1)</sup> einen Lichtglanz haben aufsteigen sehen; als er eintrat, saßen Chassidim drin und erzählten sich von ihren Zaddikim." Ich wüßte keine Äußerung zu nennen, die besser als die hier mitgeteilte Bubers ganz zwingend verdeutlichte, worauf es bei solchen von einer Gemeinschaft getragenen Volksbüchern ankommt. In der Tat: nicht recht geformtes Gut, aber doch eben Edelerz, dargeboten in mündlicher Überlieferung, in persönlichen Mitteilungen, in Volksbüchern; das alles nicht recht beachtet und doch in sich wertvoll, im vorliegenden Fall zudem durchaus kultisch bestimmt, durch die persönliche Teilnahme der ersten Erzähler vielgestaltig und dennoch eindeutig als Ganzes. Der Schriftsteller, der weiß, was hier Hauptsache und was Nebensache ist, stellt sich unter die ursprüngliche Überlieferung: „Ich habe meine Aufgabe dahin betrachten gelernt, daß mir obliege, den Geschichten, die ich aus der kaum übersehbaren Fülle des Materials auslese, die ihnen zukommende Form zu geben, nicht mehr und nicht weniger. Ich 'dichte' nicht 'weiter', ich füge den vorgefundenen Motiven kein neues hinzu, ich schmelze sie nur in die reine Gestalt der Erzählung ein. Es handelt sich dabei in der Maggid-Überlieferung um „legendäre Novellen“ und „legendäre Anekdoten“, welche letzteren überwiegen. Sehr wesentlich ist dann die Erkenntnis: „Beide sind Gattungen der 'verdichteten', d. h.

<sup>1)</sup> Klaus, Klause, d. h. Gebetsstube einer geschlossenen Betergemeinde.

leibhaft umrissenen Erzählung. Nicht bloß von allem Psychologischen wird diese Form zerstört, sondern auch von allem Zierhaften." Es braucht nicht dargelegt zu werden, in wie starkem Maße das Gesagte von der Evangelienüberlieferung gilt. So unmöglich bei dieser Sachlage es ist, das Leben dessen, von dem die Legende handelt, im Sinne der Biographie darzustellen, so wichtig bleibt es das „Bildnis eines Lebens zusammenzufügen“. „Manchmal hat sich mir das Material so geboten, daß sich der Aufbau dieses Lebens in den ausgewählten Geschichten fast restlos darstellen konnte, als reine Entfaltung einer Seele . . . oder auch als Aufgabe und Vollzug . . .; andere Male sind Lücken geblieben . . ." Damit ist gesagt, worin die Größe und die Grenze der Aufgabe für den Volksbuch-Forscher und -Erzähler, den Legenden-Forscher und -Schreiber, den Evangelien-Forscher und Leben-Jesu-Darsteller besteht.

12. Was Goethe über das Erzählen der Rochus-Legende durch die Wallfahrer berichtet, und noch mehr was Buber vom Werden und Wachsen der chassidischen Maggid-Legende zu sagen weiß, führt uns noch ein Stück weiter, nämlich zu dem kultischen Charakter dieser Überlieferungen. Es drängt sich die Frage auf, ob gerade auch darin ein beachtliches Analogon zu den Evangelien vorliegt. Soweit man sich neuerdings um diese Sache bemüht hat, ist man geneigt, die Evangelien hauptsächlich wegen ihres kultischen und mythischen Gehaltes von Anekdotensammlungen, Volksbüchern, Mönchs- und Heilengeschichten abzurücken. Besonders eindrucksvoll und fruchtbar ist der Nachweis R. Bultmanns<sup>1)</sup>, daß die Evangelien Kultlegenden sind: „Markus hat diesen Typus geschaffen; der Christusmythos gibt seinem Buch, dem Buch der geheimen Epiphanien, eine zwar nicht biographische, aber eine im Mythos begründete Einheit.“ Im Hinblick auf diese Tatsache wird es abgelehnt, in der griechischen Memoirenliteratur, in der hellenistischen Biographie, auch in einer Anekdotensammlung, wie sie im Leben des Äsop vorliegt, ferner in orientalischen Volksbüchern (vgl. den Achifar-Roman) Analogien zu sehen. Nun kommen tatsächlich, wie im ersten Abschnitt unsrer Untersuchung ausführlich dargelegt ist, die meisten der genannten Parallelen nicht in Betracht. Wir hatten allerdings den Achifar-Roman unter gewissen Einschränkungen und Anekdotensammlungen, die nicht, wie Bultmann annimmt, ein „eigentlich biographisches Interesse und die Technik seiner Durchführung“ haben, als Analogien berücksichtigen zu müssen geglaubt. Von Mythos und Kult kann dabei im wesentlichen, was gerade die genannten Stücke anlangt, nicht die Rede sein. Warum sie dennoch wertvolle Analogien sind, dürfte einigermaßen gezeigt sein. Zunächst aber fragen wir

<sup>1)</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 227.

hier: gibt es nicht gerade unter all den besprochenen Heiligengeschichten solche mit kultischem Gehalt? Bultmann scheint diese Frage zu verneinen, wenn er meint: „Mir scheint, so sehr wir zum Verständnis der Einzelstücke der synoptischen Tradition der Analogien bedürfen, so wenig für das Evangelium als Ganzes. Es ist erwachsen aus dem immanenten Entwicklungstrieb, der in der aus verschiedenen Motiven erwachsenen Tradition lag, und aus dem Christuskult und *mythos* des hellenistischen Christentums. Es ist also eine original christliche Schöpfung.“ Über die Frage, ob wir der Analogien bedürfen, wird man streiten können; wenn sie für das Evangelium als Ganzes verneint wird, kann das auch für die Einzelstücke der synoptischen Tradition geschehen. Ferner setzt das Urteil „original christliche Schöpfung“ keineswegs voraus, daß es zu dieser Schöpfung keine Analogie gebe. Vielmehr schließt ein solches Urteil nur dies ein, daß auf die originale Schöpfung kein Genealogieverfahren angewendet werden, daß sie nicht als abhängig von einer anderen Größe hingestellt werden kann. Sollte hier vielleicht das Wort „original“ so betont zu verstehen sein, daß etwas schlechthin Einzigartiges ohne jegliche Parallele vorausgesetzt ist? Wenn ja, dann muß widersprochen werden. Es gibt im Bereich der besprochenen Überlieferungen Fälle, bei denen sich Ansätze zum Kultischen, ja das Kultische selbst finden.

Wir versuchen diese Frage aufzurollen, indem wir zunächst auf den kultischen Gebrauch eingehen, der mit den fertigen Sammlungen von Worten und Geschichten stattgefunden hat und stattfindet bis auf diesen Tag. In einer alten Definition<sup>1)</sup> aus der Zeit des ausgehenden zwölften Jahrhunderts heißt es: „*Legendarius vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu confessorum, qui legitur in eorum festis, martyrum autem in passionariis.*“ In dieser Weise stehen die Legenden im Dienst des christlichen Kults. Sie sind sowohl für die Privaterbauung als für den Gottesdienst geschrieben. Und in diesem Zusammenhang haben die Menologien und Synagarien mit ihren kaum überblickbaren Abwandlungen große Bedeutung gewonnen. Dabei handelt es sich aber nun nicht um den nachträglichen Gebrauch einer ursprünglich zu anderem Zweck bestimmten Überlieferung, sondern um etwas, was dieser Überlieferung von Anfang an eignet. Das Volk und die Priester an der Kultstätte des betreffenden Heiligen sind zunächst die Träger der Legende<sup>2)</sup>. Bei den Apophthegmata Patrum liegt's ähnlich: dieses noch in mittelalterlichen Klöstern beliebte Vorlesebuch trägt ebenfalls die erbauliche und kultische Ursprungsmarke

<sup>1)</sup> Joh. Belet, De div. off. 60, Migne: series latina 202, 66; vgl. E. v. Dobschütz sub voce „Legende“ in der Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., XI, S. 346.

<sup>2)</sup> Vgl. das schon oben S. 100 über das Werden der Legende Gesagte.



an sich<sup>1)</sup>. Dieselbe Schlussfolgerung nach rückwärts kann und muß bei den Evangelien gemacht werden. Den Menologien und Synagarien entsprechen die Evangeliarien, Lektionarien und auch die Evangelienharmonien. Was die letzteren anlangt, so standen die Evangelien-schreiber den ihnen vorliegenden Überlieferungen nicht anders gegenüber als etwa Tatian den Evangelien. Die Art, wie Tatians Diatessaron entstanden ist, entspricht weithin der Art, wie die Evangelien entstanden sind. Man hat z. B. längst erkannt, daß bei Tatian keine eigentliche Chronologie, sondern nur ein chronologisches Sachwerk vorliegt. Daß diese Erkenntnis auf die Evangelien selbst angewendet werden muß, hat man im antiken, im mittelalterlichen, weniger im modernen Katholizismus gewußt. Mit Recht hat Augustins Werk „De consensu evangelistarum“ stark nachgewirkt; es ist dort (vgl. 2, 21, 51 f., in der Wiener Kirchenväterausgabe Bd. 43, S. 152 f.) in der Beschreibung der Eigenart der Evangelien, deren Deutung eine *crux* war, sicherlich oft aus der Not eine Tugend gemacht, wenn in bezug auf die Anordnung der Ereignisse von *anticipatio* und *recapitulatio*, dem Fehlen eines *ordo rerum gestarum* und dem Vorhandensein eines *ordo recordationis* geredet wird; immerhin ist die Hauptsache richtig beobachtet. Und es ist nicht in der Sache begründet, wenn die neueren Evangelien-Harmonisten, vor allem die protestantischen, von dieser Stellungnahme abrücken<sup>2)</sup>. Was uns hier beschäftigt, ist nun in erster Linie dies, daß die Evangelien-Harmonien ein Ausfluß der Perikopenpraxis sind und die Evangelien ebenso gedeutet werden müssen. In den Evangeliarien und Lektionarien hat vielfach solche Perikopenpraxis eine Geschichte wieder aus ihrem Zusammenhang gelöst und als einzelne Jesus-Geschichte erzählt. Es muß grundsätzlich damit gerechnet werden, daß hier spätere Lesarten vorliegen, die zwar in der ersten schriftlichen Evangelienfassung nicht gestanden, die aber die ursprüngliche Perikopenlesart wieder ans Tageslicht gebracht haben<sup>3)</sup>. Die altkirchliche Anagnose, die zu solchen Lektionarien geführt hat, ist allerdings nicht leicht zu verinhalten.

<sup>1)</sup> Nach dem Abschluß der vorliegenden Arbeit finde ich, daß in W. Boussets oben genanntem opus postumum auf diese Sache kurz eingegangen ist (S. 92): „Schon Joannes Moschos erwähnt hier und da, daß die Väter in den Klöstern in den *Vitae et sententiae Patrum* lesen (c. 55, 212). Wenn später von Kappadokiern her überall die Sitten aufkamen, bei Tisch die *‘sacra lectiones’* vorzulesen (Kassian, Instit. IV, 17), so wird bei diesen Vorlesungen auch das Buch der Väter seine Rolle gespielt haben.“ Anmerkungsweise ist darauf hingewiesen, daß die Sitte der Vorlesung bei Tisch auch schon für das stetische Mönchtum vorauszusetzen sei und die „Satzungen der Väter“ dafür in Betracht gekommen seien.

<sup>2)</sup> Vgl. meinen „Rahmen der Geschichte Jesu“, S. 9 ff.

<sup>3)</sup> Siehe die ebenda mitgeteilten Fälle; vgl. im Register: Jesusperikopen (Einschiebung von  $\delta \text{ } \tau\sigma$  o. ä. in den Codices); Perikopenpraxis.

Insbesondere ist nicht geklärt, seit wann sie in den Gemeinden für die Evangelien üblich geworden ist. Nicht haltbar ist aber jedenfalls die übliche Meinung, daß die Evangelien erst, nachdem sie abgeschlossen waren, Gemeindebücher geworden sind. Die Grenzen sind hier fließender. Und schon die Vorstufen der Evangelien müssen von der Perikopenpraxis aus beleuchtet werden. Auf der einen Seite haben die fertigen Evangelien das gottesdienstliche Leben gefördert, auf der anderen Seite aber hat das gottesdienstliche Leben schon der ältesten Gemeinde die Evangelien werden und wachsen lassen, d. h. maßgebend ihren Werdegang bestimmt. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Vergleich unsrer ältesten Evangelien, die aus dem Gemeindeleben heraus geworden sind, mit den späteren apokryphen Evangelien, denen weithin diese Verankerung fehlt und die deshalb in die hellenistische Romanliteratur hinüberspielen. Über das gottesdienstliche Leben der ältesten Christengemeinde wissen wir allerdings nichts Bestimmtes. Wir können uns aber all diese Dinge innerhalb eines Erzählerkreises, innerhalb der Kultgemeinde nicht lebendig genug vorstellen. Und wer den notwendigen Versuch macht, sich die erste Periode der evangelischen Überlieferung zu verdeutlichen, kann hier nicht auf die Hypothese verzichten, von der er weiß, daß sie nicht zu untrüglichem Beweis verdichtet werden kann, daß sie uns aber hilft, die Dinge zu begreifen und wenigstens im ganzen einigermaßen richtig zu sehen<sup>1)</sup>. Bestärkt werden wir in solchem Versuch der Deutlichmachung durch die genannten Analogien der Heiligenlegenden und Apophthegmata Patrum mit ihrem kultischen Gebrauch und ihrer kultischen Ursprungsmarke.

Wir müssen aber tiefer graben. Es gilt nicht nur, von dem gottesdienstlichen, kultischen Gebrauch der besprochenen Überlieferungen rückwärts zu schließen auf ihre gottesdienstliche, kultische Entstehung; es gilt vielmehr, zu erkennen, daß diese Eigenart, ganz abgesehen von dem späteren Gebrauch, der eben keinen Mißbrauch darstellt, derartigen Überlieferungen immanent ist. Schon die Tatsache, daß diese nicht von einem Einzelmenschen, sondern von einer Menge

<sup>1)</sup> Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., 2. Bd. 1907, S. 167 macht sehr beachtliche Ausführungen über die altchristliche Anagnose der Evangelien, ohne den m. E. nötigen Versuch, weiter rückwärts zu gehen, zu machen. Ähnlich J. Haußleiter in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1898, S. 340: „Es ist ein charakteristisches Merkmal der urchristlichen Schriften, daß sie nicht dem Wissen oder der Spekulation, sondern direkt der Förderung des christlichen Glaubens und Lebens dienen wollen. Dieser Zweck wurde geschichtlich erreicht durch die kirchliche Anagnose. Alle urchristlichen Schriften, von denen wir Kunde haben, haben längere oder kürzere Zeit, in weiteren oder engeren Kreisen irgend welche Beziehung zur Anagnose oder zum Gebrauch im Gemeindegottesdienst gehabt.“ Ich möchte meinen, daß man hier von der Wirkung auf die Ursache schließen darf, d. h. daß die kirchliche Anagnose der fertigen Evangelien die urchristliche Anagnose der werdenden Evangelien voraussetzt.

(Volk, Gemeinschaft, Gemeinde) weitergegeben und geformt sind, ist bedeutsam. Bei einer mehr individuellen Entstehung ist etwas möglich, was für die aus der Menge geborenen Schriften nicht mehr in Betracht kommt: der einzelne Schriftsteller, der den Stoff meistert, kann ihn einigermaßen objektivieren; hier dagegen ist eine Gemeinde mit ihrem Sein so beteiligt, daß sie von vornherein jenseits des Objektivierens steht. Sie läßt sich von dem, was in ihrer Mitte an Überlieferungen, an Aufzeichnungen in Bewegung gesetzt wird, erbauen, sammelt sich darum und wird gerade dadurch als Gemeinde gefestigt. Dies alles vollzieht sich als Wechselwirkung: je stärker das Gemeindeleben ist, desto stärker wird die Überlieferung von dem, was die Gemeinde zusammenhält; und je mehr Überlieferungsmassen in Fluß kommen, desto gewichtiger wird die Gemeinde. Selbstverständlich gibt es hier Gradunterschiede. Von all den Volksüberlieferungen, Volksbüchern, Mönchsgeschichten, Heiligenleben, auf die wir geachtet haben, gilt das Gesagte nicht unmittelbar. Der immanente Kult ist nicht so ohne weiteres festzustellen. Aber an wesentlichen Punkten finden wir Ansätze zu ihm. Es braucht nur erinnert zu werden an das, was wir über die Entstehung der Heiligenlegenden, aber auch des Volksbuchs vom Doktor Faust gesagt haben. Wir finden jeweils ein interessantes Erzählen, eine „Tendenz“, die nicht nur bestimmten Autoren, bezw. Redaktoren eignet, sondern dem Volk selbst, das diese Überlieferungen aus sich herausgesetzt hat. Mir scheint, daß die meisten Forscher vor solchen allerdings nicht leicht faßbaren Erkenntnissen zurückschrecken, da es ihnen begreiflicherweise immer wieder um die Quellenfrage zu tun ist. Man will feststellen, wie die ursprüngliche Quelle aussieht, auf welchen bestimmten Gewährsmann sie zurückgeht. Von Justin oder gar von Papias an will man auf die Urkundlichkeit der Evangelienberichte hinaus. Wird nicht — ich vernehme einen derartigen Einwand — der Willkür Tür oder Tor geöffnet, wenn man eine solche Urkundlichkeit ablehnt? Darauf ist zu erwidern, daß das Andiewandmalen von gefährlichen Konsequenzen nicht versängt. Es geht um das reinliche Studium der Evangelien wie auch ähnlich gelagerter Überlieferungen selbst auf die Gefahr hin, daß uns die greifbar aussehenden Quellen unter der Hand entweichen. Jeder Evangelienforscher wie Legendenforscher hat dem ins Auge zu sehen und zum mindesten sich daran zu gewöhnen, daß ein *non liquet* sich öfters einstellt, als es dem Historiker paßt. Dennoch besteht kein Anlaß zu der Skepsis, wie sie als Konsequenz der genannten Stellungnahme scheinbar vertreten werden muß. Man muß sich auf diesem Gebiete vor aller Konsequenzmacherei hüten. Wenn betont worden ist, daß die ersten Erzähler der Evangeliengeschichten nicht uninteressiert, nicht objektivierend sich verhalten haben, so ist damit nicht gesagt, daß die



so entstandene Überlieferung vom Subjektivismus belastet ist. In bezug auf die von ihm mitgeteilte Rochuslegende hat Goethe richtig empfunden, daß „Widersprüche nicht vorkamen, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüth einen andern Antheil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen“<sup>1)</sup>. Und Martin Buber hat erkannt, daß bei der mündlichen Überlieferung „die Zuverlässigkeit personhafter verbürgt ist, daß jeder von »seinem« Rabbi oder dessen Vater oder Lehrer erzählt“<sup>2)</sup>. Solches nicht objektivierende Verfahren setzt nicht den Subjektivismus aus sich heraus, sondern einen Zustand, der jenseits beider Möglichkeiten liegt. G. Bertram hat in seiner Berliner Probevorlesung über „Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung“<sup>3)</sup> den Zusammenhang der Gemeinde-Überlieferung mit dem Kultischen folgerichtig so gekennzeichnet: „Zur Feststellung der Volkstümlichkeit gehört . . nicht nur die rein formelle Unterscheidung von dem Literarischen, die Feststellung der Angemessenheit für die breiten Volksschichten, die Beobachtung einer Vorliebe für gewisse Motive, sondern ihr unnachahmliches Charakteristikum besteht in der Erhebung des Berichteten aus der Sphäre des Zufälligen, Relativen in die der Absolutheit, der Allgemeingültigkeit. Man könnte dieses Prinzip der Volkserzählung zurückführen auf das Bedürfnis nach Unkompliziertheit und Einfachheit, das dem primitiven Menschen eine eigene Fähigkeit verleiht, das Wesentliche, das ein für allemal Bedeutsame einer Handlung, eines Ereignisses zu erfassen.“ Auf die Jesusgeschichte angewandt, bedeutet diese Erkenntnis folgendes: „So entstand nicht ein mehr oder minder objektives oder auch subjektives Personenbild, sondern eine Kulterzählung, der mit aller Volksüberlieferung die Gleichgültigkeit gegen Raum und Zeit, gegen psychologische und kausale Kategorien, gegen Individualisierung und Motivierung und die Neigung zur absoluten Erfassung der Gegensätze, zur Objektivierung (m. E. hätte Bertram, wenn auch deutlich ist, was er meint, diesen Ausdruck vermeiden müssen, da er ja ausdrücklich ein „objektives Personenbild“ ablehnt) und Typisierung gemeinsam ist.“

Wenn solch ein Zusammenhang zwischen Volks-, Gemeinde-Überlieferung und Kult besteht, dann sind gerade von hier aus wirkliche Analogie zu den Evangelien ersichtlich. Mehr oder minder entfernte Ähnlichkeiten, wie schon gesagt, aber auch ganz greifbare bieten sich an. Der oben<sup>4)</sup> mitgeteilte Satz Bubers, daß das Erzählen der Chassidim die Weihe einer heiligen Handlung hat, ist keine

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 112.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 113.

<sup>3)</sup> In: Theologische Blätter 1923, Sp. 25 ff.

<sup>4)</sup> S. 113.

bloße Floskel, sondern hat einen tiefen und breiten Wirklichkeitshintergrund. Die chassidische Legende ist geradezu gesättigt mit kultischem und auch mythischem Gehalt<sup>1)</sup>. In ihm liegt ihre eigentümliche Kraft, wie auch beim Urchristentum die Frage nach seiner Kraft die wesentliche ist. Der Zaddik, der aus der Menge der Chassidim herausragt, ist der besondere Liebling des Himmels; durch ihn schenkt Gott der Welt seine Gnadengaben. Ihn zu lieben und zu hören ist die Pflicht jedes Chassid. Der Zaddik ist also der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dabei ist er nicht ein Priester oder ein Mönch, sondern ein Laie, der den allmenschlichen und allzeitlichen Heilsaufgaben gesammelter, stärker und reiner zugewandt ist als die anderen Menschen. Man kann von einem Zaddikismus sprechen, d. h. der Anschauung, daß das Wesen der Frömmigkeit im Anschluß an den Zaddik besteht. Um ihn sind drei Kreise gelagert: die zu- und abströmende Menge der Hilfsesuchenden, dann die im Raum und Lebenszusammenhang mit ihm verbundene Gemeinde und schließlich der starke Seelenring der Schüler, der Jünger. Alles kommt an auf die Verbindung zwischen Zaddik und Gemeinde, wie sie sich kundtut im gemeinsamen Beten. Und wenn auch der Zaddik in einem abgesonderten Raum betet, kann er doch mit seiner Gemeinde verbunden sein. Solche Verbindung geht über die einzelnen Örtlichkeiten hinaus: es schließt sich ein Ring. In einer jüdischen Schilderung<sup>2)</sup> heißt es: „An Sabbaten und Feiertagen nehmen die Chassidim die »heilige Mahlzeit« am Tische des Zaddik ein. Während des Essens herrscht Schweigen. Zuweilen »sagt« der Zaddik »Tora«; d. h. er erklärt Bibelstellen, die dem Tage entsprechen. Der Zaddik kostet wenig von jedem Gange. Die »Scherajim« (Reste) werden unter die Gäste verteilt. Den Tisch des Zaddik nennen die Chassidim »Altar Gottes«, das Mahl »Opfer Gottes«. Indem der Zaddik von den Speisen genießt, ist er der Hohepriester, der Gott das Opfer darbringt. Nach dem Mahle versammeln sich die Chassidim und verweilen in Gesprächen über ihren Zaddik. Sie wägen jedes Wort, deuten jeden Wink, jeden Augenaufschlag, den sie bemerkten, und suchen den ganzen geheimnisvollen Inhalt ihrer Beobachtungen zu ergründen. Während dieser Aussprache sitzen alle dicht beieinander; einer spricht, die andern lauschen. Jeder Unterschied zwischen Groß und Klein, Arm und Reich ist ausgelöscht.“ Das gesprochene Wort ist dabei von Seiten des Zaddik gar nicht das Wesentliche; dieser achtet gar nicht auf die schöne, die absichtsvolle Menschenrede. Vielmehr wird im chassidischen Schrifttum immer wieder

<sup>1)</sup> Vgl. außer dem genannten Werk Martin Bubers über den großen Maggid sein früheres: Die Legende des Baal-Schem 1918, ferner Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim 1918.

<sup>2)</sup> Abgedruckt bei P. Levertoff, S. 101.

verlangt, man solle „von allen Gliedern des Zaddiks lernen“. Man achte auf den Eindruck, den der Zaddik auf seinen Kreis macht. Er ist eine kultische Persönlichkeit schon zu seinen Lebzeiten. Wir blicken auf Jesus und seine Jünger. Muß es hier von vornherein anders sein? Müssen hier solche Vorgänge ausgeschaltet werden? Weite Kreise der kritischen Theologie halten es für nicht begründet, was Rudolf Otto in seinem Buch „Das Heilige“<sup>1)</sup> über den „numinösen Eindruck Jesu auf seine Jünger“ ausgeführt hat. M. E. bietet die besprochene chassidische Überlieferung einen guten Beleg, der wegen der Möglichkeit seiner Nachprüfung besonders instruktiv ist, dafür, daß der Bereich der Möglichkeiten größer gespannt werden muß, als der Kritiker oft annimmt. Hier wie dort ist, um mit Otto zu reden, „das Zentrum immer der Mann selber, ein »Heiliger« bei Lebzeit.“ Die Art der Chassidim-Überlieferung entspricht dabei der Evangelien-Überlieferung. Wie der Zaddik seiner Gemeinde, seinen Jüngern, so ist auch Jesus zu seinen Lebzeiten, aber auch als der Erhöhte, der pneumatische, das πνεῦμα seiner Gemeinde, seinen Jüngern gegenwärtig gewesen. Und was ist der Inhalt der Kultlegende? Logia und Wunderberichte in beiden Fällen! Der Chassidismus, bzw. Zaddikismus ist sehr reich an Wundergeschichten. Bei einem Zaddik wie dem Baal-Schem ist wie bei allen primären religiösen Gestalten die Fähigkeit der Gleichnisrede sehr ausgebildet gewesen. Martin Buber, der diese ganze Überlieferung uns verlebendigt hat, sieht in ihr die letzte Gestalt des jüdischen Mythos, die wir kennen, und findet eine Kette, in der auch die Jesusgeschichte ihre Stelle hat: ein „Menschenkreis“ ist da „geboren, der den großen Nazarener trägt und seine Legende schafft: den größten aller Triumphe des Mythos“<sup>2)</sup>. Auch andere haben die Ähnlichkeit mit den Evangelien hervorgehoben<sup>3)</sup>. Der Judenmissionar Levertoff<sup>4)</sup> hat bedeutsamerweise in dieser Sachlage einen wichtigen Anknüpfungspunkt für seine Missionstätigkeit entdeckt: „Man könnte von einem chassidischen Juden erwarten, daß er, bewöge man ihn nur, die Evangelien zu lesen, einen gewaltigen Eindruck von ihnen bekäme.“ Und sowohl für die chassidische Legende als für die Evangelien fällt er das Urteil: „Der Griffel scheint beim Versuch, den kühnsten Zug zu führen, abgebrochen; der Mangel der Darstellung wird durch die Unerreichbarkeit des Darzustellenden ebenso hervorgehoben, wie die Unerreichbarkeit durch den Mangel.“

Es ist eine Streitfrage, in welchem Maße der Bestand der Jesus-Überlieferungen mythischen Charakter hat. Zweifellos hat der Christus-Mythos, wie er in den Evangelien schließlich sich darbietet, die Eigen-

<sup>1)</sup> 8. Aufl., S. 193f.      <sup>2)</sup> M. Buber, Der Baal-Schem, S. IX f.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Leipoldt in dem Geleitwort zu Levertoffs Buch.

<sup>4)</sup> A. a. O., S. 103f.



art, daß die Geschichte Jesu nicht mythischen Ursprungs ist<sup>1)</sup>. In der chassidischen Legende sind die Verhältnisse, auf Einzelstücke der Überlieferung gesehen, ähnlich gelagert. Greifbarer ist der gottesdienstliche, der kultische Charakter der beiderseitigen Überlieferungen, der bestehen bleibt, auch wenn bei einer rationalen Betrachtung die Einzelstücke des kultischen Gehaltes bar zu sein scheinen und auch sind. In seiner Verbindung mit bestimmten geschichtlichen Daten, die ihr eigenes Gewicht hatten, aber erst im urchristlichen Gemeindeleben von Belang wurden, hat ja der Christus-Mythos und -Kultus seine besondere Prägung erfahren, zu der die chassidische Legende doch keine restlos reine Parallele liefert. Wir haben hier, so wenig wir den Chassidismus unterschätzen dürfen, die Frage nach der besonderen, nicht überbietbaren δύναμις des Urchristentums zu stellen und zu ihrer Beantwortung auf die urchristliche Eschatologie hinzuweisen<sup>2)</sup>. Mit alle dem aber hat sich Mythos und Kultus verbunden und die Evangelien geformt<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Siehe vor allem M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 82 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Eschatologie und Mystik im Urchristentum“ in: Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschaft 1922 (XXIII), S. 277 ff. — Mehr nebenbei macht M. Buber auf das Problem der Eschatologie aufmerksam, die er in malam partem wertet (Der große Maggid . . . , Geleitwort, S. XXIV).

<sup>3)</sup> Ich bin mir sehr bewußt, mit den letzten Erörterungen nur Randbemerkungen zu sehr umstrittenen Fragen gegeben zu haben. Nach R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 228, „setzt der Typus des Evangeliums den Christuskult und -mythos voraus und ist eine Schöpfung des hellenistischen Christentums“. Die Vorstufen der Evangelien fallen darnach nicht unter die von mir angestellte Betrachtung. M. E. sind aber von Bultmann wesentliche Ansätze zu dem, was den nachher von hellenistischen Inhalten gesättigten Christuskult konstituiert, nicht beachtet: außer dem, was oben im Text über den Eindruck Jesu auf die Seinen zu seinen Lebzeiten gesagt ist, darf nicht der Osterkomplex, auch wenn hier ein schwer oder gar nicht auflösbares X vorliegt, vergessen werden. Ferner scheint mir von Bultmann der Zusammenhang zwischen Gemeinde- und Kultüberlieferung nicht recht gewürdigt zu sein. Bei M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1921, sind die Schnitte nicht so scharf gemacht wie bei Bultmann. Sein Gesamtbild ist nicht so grell beleuchtet, hat nicht so scharfe Konturen wie das Bultmanns, scheint mir aber richtiger als dieses zu sein. Sehr eindrucksvolle, wenn auch nicht immer geklärte und in sich geschlossene Ausführungen über die Wichtigkeit des kultgeschichtlichen Gesichtspunktes für das Werden der ältesten (nicht erst der hellenistischen) Gemeinde und ihrer Überlieferung hat neuerdings G. Bertram in seiner Arbeit „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult“ 1922, gemacht. A. Jülicher hat in seiner m. E. in vielen Punkten richtigen Kritik (Theol. Literaturzeitung 1923, Sp. 9 ff.) darauf hingewiesen, daß Bertram einen „ungewöhnlich weiten Begriff von Kultus“ verwende, im Grunde das meine, was andere Frömmigkeit nennen, so daß der „Abstand Bertrams von den meisten Mitforschern grundsätzlich ein bescheidener ist“. So wichtig dieser Einwand ist, so sehr wäre es zu bedauern, wenn durch scharfe Kritik eines noch nicht recht geglückten neuartigen Versuchs die Wichtigkeit der kultgeschichtlichen Fragestellung diskreditiert würde. Jülichers Betrachtungsweise ist zu individualistisch („Die

Wie eine Kultlegende zu lesen und zu werten ist, dürfte aus dem Gesagten deutlich geworden sein. Es ist hier, möchte ich sagen, ein gewisser Takt nötig, dessen Fehlen die ganze Arbeit unergiebig macht und den betreffenden Forscher in die Irre führt. Wer von der Unerbittlichkeit, alle nur denkbaren Konsequenzen zu ziehen, erfüllt ist, gelangt folgerichtig zu ganz negativen Ergebnissen. Hier muß aber im Anschluß an schon Ausgeführtes auf verschiedene nicht abzuleugnende Tatsachen hingewiesen werden. Der Gang der Leben=Jesus-Forschung hat immer wieder die Züge des Jesusbildes getilgt, die vorher als die wesentlichen oder als die allein vorhandenen betrachtet waren. Noch heute wird z. B. darum gestritten, ob und inwieweit Jesus eschatologisch eingestellt war. Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu haben all die negativen Ergebnisse der Evangelienkritik addiert und ein großes Negativum erhalten. Dabei hat jeder Jesusforscher, bzw. -darsteller ein Jesusbild aus der Kultlegende gewonnen. Es sollte nicht geleugnet werden, daß hier Imponderabilien mitschwingen und daß diese Imponderabilien wichtiger sind zur Erfassung der Geschichte als manche sogenannte exakte Methode. Neuere radikale Jesusforscher, die formgeschichtlich, bzw. auch kultgeschichtlich arbeiten und bestrebt sind, das „Ursprüngliche“ herauszulösen, müssen, wenn sie ehrlich sind, sehr stark mit den Wörtern „vielleicht“, „wahrscheinlich“, „wohl“, „schwerlich“, „offenbar“ u. s. w.<sup>1)</sup> arbeiten. Es liegt in der esoterischen Art der Evangelien, in ihrer kultischen Bestimmtheit, daß vieles in der Schwebe bleiben muß. Daß bei dieser Sachlage sich dennoch keineswegs alles auflöst, zeigen die Kultlegenden, mit denen wir die Evangelien vergleichen haben. Auch dort läßt sich eine Kritik in Anwendung bringen, bei der nichts übrig bleibt — dennoch fußt das Geschichtsbild auf der betreffenden Legende. Es sei nur an die Erfassung des Heiligen von Assisi erinnert. Bei der hassidischen Legende, die wir zuletzt betrachtet haben, ist's nicht anders. Im Gegensatz zu der älteren rabbinischen Überlieferung, mit der man ja auch die Evangelien zusammengebracht

Frömmigkeit (= Kult) der Gemeinde, wenn sie überhaupt etwas Besonderes sein sollte, pflanzt sich in der Überlieferung doch immer nur durch das Zeugnis Einzelner fort, und Einzelne haben sie immer maßgebend beeinflusst“), um Bertrams Aufstellungen ganz gerecht werden zu können. Symptomatisch ist, daß Martin Werner, Bern, in seiner sehr temperamentvollen Besprechung (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1923, S. 33 ff.) im Gegensatz zu Jülicher gerade auf den großen Abstand der neuen Betrachtung von der bisherigen „kritischen“ hinweist und sie für einen Schrittmacher des Katholizismus hält. Er findet in der „ganzen Kläglichkeit und Fraglichkeit solcher »letzten Lösungen«“ eine „intellektualistische Befangenheit“. (!) Der Hinweis auf das Katholisierende ist m. E. gar nicht ganz abwegig. Aber warum müssen Gespenster an die Wand gemalt werden?

<sup>1)</sup> Auf S. 5 des Bultmann'schen Buches finden sich all diese Wörter, dazu noch einige Sätze mit potentialer Verbkonstruktion.

hat<sup>1)</sup>, ruht das Schaffen, Sammeln und Sichten der Überlieferung nicht bei Gelehrtenpersönlichkeiten, sondern beim Volk, das sich als Gemeinde um seinen Taddif schart. M. Buber hat recht, wenn er sich in der Einführung seines Baal-Schem-Buchs hier so ausdrückt: „Ich zähle nicht die Daten und Tatsachen auf, deren Zusammenfassung die Biographie des Baalschem zu nennen wäre. Ich baue sein Leben auf seiner Legende auf, in der der Traum und die Sehnsucht eines Volkes sind.“ Verlieren die Evangelien, wenn sie ebenso betrachtet werden, an geschichtlicher Greifbarkeit? M. E. nicht. Daß das Volk als Gemeinde Träger und Schöpfer der Überlieferung gewesen ist, sichert dieser ihren Gehalt, während eine individuell entstandene Überlieferung in Einzelzügen das beinahe protokollarisch Richtige, aber nicht das Ganze erfaßt hätte. Die Evangelien sind kultische Volksbücher oder auch volkstümliche Kultbücher.

### Schluß.

Die Analoga, die wir zu den Evangelien aus dem Bereich der Volks- und Legendenbücher mitgeteilt haben, können vermehrt werden, in gewissem Sinne sogar beliebig vermehrt werden. Sicherlich wäre es bei der inhaltlichen Interessiertheit, die bei alle dem der Jesugestalt gilt, besonders reizvoll, die Legende anderer sogenannter Religionsstifter<sup>2)</sup> heranzuziehen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß in bezug auf die Buddha-Geschichte und die Mohammed-Geschichte, vor allem die Hadith, die von uns geübte Betrachtungsweise fruchtbar ist. Neues allerdings scheint mir über das bei den behandelten Überlieferungen Erkannte hinaus nicht gewonnen werden zu können. Allenthalben war es uns, um mit H. Gunkel zu reden, um den „Sitz im Leben“ zu tun<sup>3)</sup>. Dabei hat sich gezeigt, daß die zeitgenössischen Parallelen zu den Evangelien nicht die wichtigsten sind. Die Bedeutung der Rabbinica für die Erklärung der Evangelien und des Neuen Testaments überhaupt soll nicht unterschätzt werden. Doch wir haben gerade zuletzt noch feststellen müssen, daß aus ganz bestimmten Gründen die neuen Chassidica für die Erklärung der Evan-

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 65. Wenn da M. Dibelius mit Recht feststellt, daß die rabbinische Überlieferung schon wegen ihres Bestimmtheits durch das Gesetzhliche sich von den Evangelien abhebt, so liegt's eben darin bei der chassidischen Legende anders. Der Chassidismus ist ja der Gegenpol zum Rabbinismus.

<sup>2)</sup> Jesus sollte allerdings niemals Religionsstifter genannt werden. Im Gegensatz zu Mohammed hat Jesus keine Kirche organisiert, keinen Kult gegründet. Ihm zu unterstellen, daß er dies „gemacht“ habe, ist eine abwegige pelagianische Auffassung.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Gunkel, Reden und Aufsätze 1913, S. 33. Der Ausdruck „Sitz im Leben“ findet sich in der Theolog. Rundschau 1917, S. 269, in Anwendung auf die „antike literarische Gattung“. Für „antik“ würde besser „primitiv“ gesagt sein. Vgl. oben S. 87.



gelienform wichtiger sind als die alten Rabbinica. Ein Vergleich zwischen urchristlicher und zeitgenössischer jüdischer Erzählungsart scheint mir eher für die Einzelstücke der Evangelien als für die Gesamtevangeliën von Bedeutung zu sein<sup>1)</sup>. Daß die Rabbinenanekdoten herangezogen werden müssen, ist uns im Verlauf unserer Untersuchung begegnet. Im übrigen ist für den Gang und Fortschritt unsrer Darlegungen die betonte Auseinandersetzung mit all den Versuchen, die Evangelien im Rahmen der allgemeinen Literaturgeschichte zu sehen und zu werten, maßgebend gewesen. Man hat den Eindruck, daß sehr viele dieser Versuche mehr oder minder gute, bzw. schlechte Einfälle sind, denen das Gewicht genauerer Überlegung fehlt. Vielsach gilt es auch, eine in solchen Versuchen und Urteilen zum Ausdruck kommende unbewußte Haltung als eine dem Evangelienbestand gegenüber nicht kongeniale aufzuzeigen. Die Tragweite der Darstellung und Widerlegung der bisher vertretenen literaturgeschichtlichen Betrachtungsweisen der Evangelien ist nach verschiedenen Seiten hin eine sehr beträchtliche. Urteile wie die, daß die Evangelien Memorabilien im Sinne des Werkes des Xenophon seien, sind von Justin an weiter gegeben worden und werden noch immer weiter gegeben. Leichtthin wird eine eigentümliche Kultüberlieferung mit einer Gelehrtentischarbeit zusammengebracht: das sich in Kreisen bewegendes Johannes-Evangelium wird für eine stümperhafte Kompilation gehalten, wie sie Diogenes Laertius in seinen Philosophen-Viten vorgelegt hat! Die Paränesensammlungen, wie sie in der Bergpredigt vorliegen, werden für Reden gehalten, wie sie der Historiker Thukydides geschaffen, gemacht hat! Lukas soll ein Seitenstück zu Polybios, ein Vorläufer des Eusebius sein! Man glaubt offenbar, durch solche Vergleiche die Evangelien in ihrem Geschichtswert heben zu müssen. Allerdings merkt man dann, je ehrlicher und anstrengender man in den Einzelheiten arbeitet, wie weit doch die Evangelisten, auch Lukas, von dem Ideal des urkundlich arbeitenden Historikers entfernt sind. Und was geschieht? Man sucht nach weiter rückwärts liegenden Quellen, die „besser“ sind. So sind die Hypothesen über einen Ur Lukas, einen Ur Markus entstanden. Dabei sind die Menschen — ich meine: die Mitforscher, die eine solche mit größtem Scharf sinn und in allen Einzelheiten durchgeführte Hypothese haben durchstudieren müssen — unnütz gemartert worden wie auch die Sachen, die man zu ergründen suchte. Wieviele Quellen- und Interpolationshypothesen sind aufgestellt worden, um ganz schnell wieder zu verschwinden! Und dennoch, diese Dinge hatten und haben insofern ihren Sinn, als durch

<sup>1)</sup> Es sei hier an die Appelle erinnert, die P. Siebig in allen seinen Büchern, Aufsätzen und Besprechungen ausspricht. Wichtiger ist der Stoff, den Siebig vorzulegen hat, bzw. noch vorzulegen in Aussicht stellt. Das Problem der Rabbinica ist in den Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann beachtet.

sie eine unzulängliche Methode ad absurdum geführt wurde und geführt werden mußte. Wendlings scharfsinnige Urmarkusstudien zwangen dazu, sich den Markus, den ältesten Evangelisten, genauer anzusehen. In dem, was Wellhausen über Markus sagte, lagen latent die Ansätze zu einer die Probleme besser lösenden Betrachtungsweise. Spittas großzügiger Synoptikerumsturz ließ mit Recht den markantesten Vertreter der Markushypothese, Johannes Weiß, aufhören. Da bei beiden Forschern im Grunde dieselbe literarkritische Methode herrschte und diese von Spitta besonders zwingend gehandhabt wurde, war J. Weiß nahe daran, umzufallen. E. Klostermann, der die Markushypothese vertritt, glaubte, in seinem Lukas-Kommentar Spittas Aufstellungen Rechnung tragen zu müssen. Und darauf muß mit größtem Nachdruck der Finger gelegt werden: Spitta ist nur zu widerlegen, wenn zunächst mal der „Rahmen der Geschichte“, auf den er baut, in seiner Unergiebigkeit erkannt ist, und dann Gesichtspunkte geltend gemacht werden, wie sie in den obigen Ausführungen geltend gemacht worden sind. Wir haben gegen sich allzu verfestigende Meinungen nachdrücklich ankämpfen müssen, weil durch alle möglichen Urteile und Verzeichnungen, wie sie nicht verschwinden wollen, das Gesamtbild von der Literatur- und Religionsgeschichte des Urchristentums leidet. Die Evangelienforschung steht so unter dem Unstern des Impressionismus und der Willkür. Für die theologische und die ihr folgende philologische Betrachtung (die erstere ist vorangegangen; die zweite hat sich ihr – oft zu stark – angeschlossen) liegt der Weg zwischen Katholizismus und Mythologismus, zwischen der Meinung, daß Mythos und Kultus identisch sind mit der Geschichte, und der Meinung, daß Mythos und Kultus nicht vereinbar sind mit der Geschichte. Dieser Zwischenweg zwischen dem Positiven und dem Negativen bedeutet – aufs Ganze gesehen – ein unsicheres Schwanken, bei dem vielfach mit „wissenschaftlichen“ Scheingründen gearbeitet wird. Vorläufig liegt's so, daß der Forscher sowohl von der katholischen Auffassung als von den Thesen eines Arthur Drews noch viel zu lernen hat. Selbstverständlich ist gar nichts damit gewonnen, daß man etwa die goldene Mitte einhält. Der richtige Weg geht auf des Messers Schneide, ohne daß eine räumliche Absteckung nach der linken und rechten Seite möglich wäre, und ist radikal und positiv... Die Auseinandersetzung geht dabei nicht um Katholizismus und Protestantismus im üblichen Sinne, so lange der Protestantismus nicht Ernst gemacht hat in seiner Bemühung um den wahren Weg. Die Auseinandersetzung geht nicht um eine rechtsstehende (konservative, orthodoxe) und eine linksstehende (liberale, kritische) Theologie. In meinen obigen Darlegungen glaube ich gezeigt zu haben, daß ich von rechtsstehenden Theologen wie Th. Zahn oder A. Schlatter ebenso

wie von linksstehenden gelernt habe, wie ich andererseits Meinungen, die in beiden Lagern vertreten sind, habe ablehnen müssen. Die Auseinandersetzung geht nicht um Theologie und Philologie. Es gehören zusammen der Theologe Spitta und der Philologe Wendling; der Theologe Harnack und der Philologe Eduard Meyer; der Theologe Boussset und der Philologe Reizenstein.

Wichtiger als solche Betrachtung der wissenschaftlichen Lage ist das Beachten der Tragweite, die sich für das Evangelienstudium aus der Erkenntnis des „Sitzes im Leben“ unmittelbar ergibt. Es gilt, die bloße Quellenfrage nicht zu überspizen. Wie die Apophthegmata Patrum aus dem stetischen Mönchtum, die Franziskus-Legende aus der franziskanischen Bewegung, die chassidische Legende aus dem Chassidismus so sind die Evangelien aus dem Urchristentum als von der urchristlichen Gemeinde geprägt zu verstehen. Das erste ist nicht die Frage nach den Quellen Jesu, sondern die Erkenntnis, daß die Evangelien der Ausdruck eines religiösen Faktums, einer religiösen Bewegung sind. Mehr nebenbei mag hier eine universitätspädagogische Angelegenheit berührt werden: in allen mir bekannt gewordenen Studienplänen wird dem jungen Theologen empfohlen, zunächst die Vorlesung über die synoptischen Evangelien zu hören, da er sofort die „Quellen“ der Geschichte Jesu kennen lernen müsse. Das ist angängig, wenn der Interpret durch eine logische Literarkritik die ursprünglichen Quellen reinlich heraushebt. Durch die formgeschichtliche und kultgeschichtliche Betrachtungsweise jedoch verbietet sich der genannte übliche Rat. Wer in die Evangelien eindringen will — darin unterscheiden sich die Synoptiker nicht von Johannes —, muß erst einen Begriff vom Urchristentum gewinnen. Dazu müssen andere Stücke des Neuen Testaments, vornehmlich die Paulusbriefe, aber auch die katholischen Briefe, herangezogen werden. Es dürfte gezeigt sein, daß es ein Irrweg ist, den „Quellen“-Charakter der Evangelien durch periodisierende Erwägungen, durch psychologisierendes Ausdeuten und Untermauern zu heben. Daß das Psychologische und Zierhafte der echten Volksüberlieferung fehlt, will beachtet sein. Das muß der Evangelienforscher wissen, der kein Leben Jesu schreiben darf, wie es noch J. Lepsius 1917/18 getan hat. Das muß auch der Lehrer wissen, der nicht die Reisen Jesu und seine psychologische Entwicklung zu unterrichten hat. Und das muß schließlich der Schriftsteller wissen, der keinen Jesusroman schreiben darf, so verdienstlich auch die Milieuschilderung ist, wie sie in dem neuesten Jesusroman von Else Zurehellen-Pfleiderer (1922) vorliegt. Der kultische Gehalt der Evangelien wird im Roman verschüttet. Man kann ja wohl die Perlen der einzelnen Jesusüberlieferungen, die lose aneinander gereiht sind und verschiedenartig glänzen, zerstampfen, einen Brei herstellen und aus diesem Brei dann



ein neues Gebilde gestalten. Der Perlenstoff ist nicht verloren gegangen. Aber mit der Schönheit der Perlen ist's dahin. Man kehrt von der Lektüre jedes Jesusromans zurück zur Lektüre der Evangelien.

Unsre vergleichenden Erörterungen haben verdeutlicht, daß es bei dieser Sachlage nicht damit getan ist, auf den Begriff „Evangelium“ und den volkstümlichen und kultischen Charakter der Evangelien bloß hinzuweisen. Mit dem Wort εὐαγγέλιον ist ja für die uns beschäftigende Frage überhaupt noch nichts gewonnen. Daß wir es mit einem Begriff zu tun haben, der auch im sakralen Gebrauch des römischen Kaiserkults seine Stelle hat, daß das Verbum in der Apollonius-Vita des Philostratus (I, 28) vom Erscheinen des Apollonius gebraucht wird, ist nur ein leiser Hinweis darauf, daß wir die Evangelien-Logien, =Geschichten, =Bücher, um die es uns hier zu tun ist, in der religiösen, nicht in der literarischen Sphäre zu suchen haben. Aber nun die Verinhaltlichung des Volkstümlichen und des in ihm gegebenen Kultischen! Auf sie kam es uns in all unsern Ausführungen an. Daß die Evangelien erbaulich, praktisch, schlicht, volkstümlich sind, bedarf keiner besonderen Einsicht in das Wesen der Sache. Durch allzu häufigen Gebrauch kann zudem der Ausdruck „volkstümlich“ seine Kraft geradezu verlieren. Mir scheint, daß das Wort in einem doppelten Sinn gebraucht wird: volkstümlich kann leicht verständlich, populär bedeuten. Auf die Evangelien treffen diese Aussagen gar nicht ohne weiteres zu. Manche individualistische Biographie, von der wir die Evangelien abgerückt haben, ist denkbar populär. Anders liegt's, wenn das Wort volkstümlich im Sinne von urtümlich, urwüchsig (volksliedmäßig) gebraucht wird. Erst dann wird deutlich, warum die Evangelien unchronologisch, unpsychologisch, unpragmatisch sind wie andere urtümliche Literatur auch. Und dennoch ist gerade so der palästinensische Erdgeruch der ältesten Fassungen nicht verweht. Nicht vorhanden ist er in den Rahmenstücken; es gibt keine Topographie im eigentlichen Sinne. Für die Auseinandersetzung mit den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu — Bruno Bauer, Albert Kalthoff u. a. —, die unter Hinweis auf die Unergiebigkeit der Ortsangaben jegliches Lokalkolorit überhaupt bestritten haben, ist das wesentlich. Die so eingestellten Forscher haben den Finger auf eine wunde Stelle gelegt. Wie steht's aber mit so greifbaren Angaben wie Kapernaum und Jerusalem? Selbst hier ist Vorsicht geboten: diese beiden Orte sind nicht nur Mittelpunkte der Tätigkeit Jesu, sondern auch Sammelpunkte von allerlei Überlieferungen<sup>1)</sup>. Ich rechne damit, daß Kapernaum mehr Überlieferungen auf sich vereinigt hat, als ihm eigentlich zugehören. Es ist höchst bezeichnend, daß die Geschichte vom Jüngling

<sup>1)</sup> Was in dieser Frage gesagt werden muß, ist in trefflicher Weise von M. Brückner, *Das fünfte Evangelium (Das heilige Land)* 1910 in methodologisch gesicherter Polemik gegen A. Kalthoff begründet worden.

zu Nain auch in Kapernaum lokalisiert worden ist: in Itala-Handschriften findet sich Luk. 7, 11 die Lesart capharnaum. Wer diesen Zustand der Evangelien-Überlieferung erkennt und schließlich auf Grund sekundärer Rahmenstücke die „Orte und Wege Jesu“ beschreibt, jagt dem Ideal einer Anschaulichkeit nach, die eben nicht vorhanden ist<sup>1)</sup>.

In solcher bestimmten Richtung scheint mir der Begriff des Volkstümlichen verinhaltlicht werden zu müssen. Mit der monotonen Wiederholung des Satzes, daß die Evangelien, weil volkstümlich, keine Literatur seien, ist nichts getan. Wir haben immer wieder betont, daß die Evangelien gar nichts mit der zeitgenössischen Hochliteratur zu tun haben. Schon die Tatsache, daß sie außerhalb der damaligen attizistischen Reaktion stehen, sollte genügen, um hier die Irrwege zu vermeiden, die leider immer noch gegangen werden. Aber die Evangelien gehören zur Kleinliteratur. Und diese ist ebenso wie die Hochliteratur „für ein Publikum“ bestimmt, nicht nur für den Bekanntenkreis des Autors niedergeschrieben. Dieser Unterschied zwischen Kleinliteratur und völlig privatem Schrifttum ist heute mit Leichtigkeit festzuhalten; denn die Tatsache der Veröffentlichung durch Druck und Handel scheidet die kleinliterarischen Traktate, Volksalender, Vereinsbroschüren, Romanhefte von persönlichen Niederschriften, von maschinell vervielfältigten oder auch „als Manuskript“ gedruckten Texten.“ Mit diesen Sätzen hat M. Dibelius den richtigen Ausgangspunkt für seine „Formgeschichte des Evangeliums“<sup>2)</sup> gewonnen. Wenn es in den Zeiten des imperium Romanum schon eine Buchdruckerkunst gegeben hätte, so wären die Evangelien genau so gut wie die deutschen Volksbücher und die neueren Legendenbücher nicht als Manuskript, sondern gedruckt ausgegangen<sup>3)</sup>. Gerade die verschiedenen Analoga, die wir den Evangelien an die Seite gestellt haben, sind geeignet, den „Sitz im Leben“ einigermaßen inhaltlich zu bestimmen<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Ich muß hier sehr R. Bultmanns Besprechung von G. Dalman, Orte und Wege Jesu, beipflichten: Theol. Blätter 1923, Sp. 123 ff. <sup>2)</sup> S. 1 f.

<sup>3)</sup> W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments 1907, urteilt zwar oft zu doktrinär, hat aber hier ganz richtig gesehen, wenn er sehr nachdrücklich die Evangelien von der Hochliteratur abrückt und mit der Kleinliteratur zusammenrückt.

<sup>4)</sup> Es ist das große Verdienst von A. Deißmann, immer wieder auf den volkstümlichen Charakter der urchristlichen Schriften hingewiesen zu haben. Zusammenfassend hat er seine Ansicht im dritten Hauptabschnitt seines Buchs „Licht vom Osten“, 2. u. 3. Aufl. 1909, S. 100–183 niedergelegt. Die Grenze seiner Betrachtungsweise liegt darin, daß er sich auf die Frage der urchristlichen Briefe (Deißmann unterscheidet zwischen wirklichem Brief und literarischem Epistel) beschränkt. Nur diese werden durch „einundzwanzig antike Originalbriefe als Repräsentanten unliterarischen Schrifttums“ beleuchtet. Die Evangelien sind aber nun anders gelagerte Schriften, für deren Aufhellung die unliterarischen Zeugnisse auf Papyrus, Ostrakon, Stein – diese allein liegen im Gesichtskreis des „Lichts vom Osten“ – nichts ergeben. Das empfindet Deißmann auch selbst, wenn er zwar das Problem des literarischen Werdegangs des Christentums (dabei die

Wir haben bisher nur von den Evangelien als solchen gesprochen und nur ab und zu einmal die Frage nach dem Verhältnis der drei ersten Evangelien zum vierten Evangelium gestreift und den dritten Evangelisten besonders herausgehoben. Wir haben ferner die fertigen Evangelien als Gesamtheiten mit anderen Erzeugnissen der Weltliteratur verglichen und nur beiläufig die Einzelstücke als solche in unser Analogieverfahren einbezogen. Nun haben natürlich auch die verschiedenen Gattungen innerhalb der Evangelien ihre Analoga je nach der Topik, die in ihnen vorliegt. Wie vielseitig sind schon die Jesus-Logien, die

richtige und wichtige Nennung Franz Overbecks) stellt, aber dann nach der Erörterung der Brief-Epistel-Frage den „literarischen Werdegang des Urchristentums“ zu beschreiben sucht und dabei selbst (vgl. S. 182) die Empfindung hat, daß die zur Debatte stehenden Fragen auch ohne Kenntnis der Inschriften „und Papyri und Ostraka“ gelöst werden können. Für die Evangelien jedenfalls ist die Heranziehung der Kleinliteratur wesentlich. Deißmann trägt dem auch insofern Rechnung, als er auf die damals noch nicht erschienene Arbeit Paul Wendlands über „Die urchristlichen Literaturformen“ hinweist, von der „viel zu erwarten“ sei. Tatsächlich ist von P. Wendland der literarische Werdegang des Urchristentums klar und richtig erfaßt worden. Wir haben ja oben seine Auffassung ausdrücklich hervorgehoben und von ihr die Linien zur formgeschichtlichen Betrachtungsweise der Evangelien gezogen, die im Erscheinungsjahr der 2. u. 3. Aufl. des „Lichts vom Osten“ noch nicht vorlag. —

Nach dem Abschluß der vorliegenden Arbeit ist mir nun die 4. Aufl. von Deißmanns „Licht vom Osten“ 1923 zugegangen. Der genannte dritte Hauptabschnitt (S. 116–213) ist so gut wie unverändert geblieben. Der Stoff ist bereichert durch die Hinzufügung von fünf weiteren antiken Originalbriefen. Daß seit 1909 über die von Deißmann so stark betonten „urchristlichen Volksbücher“ mancherlei Wichtiges gesagt worden ist, wird nicht deutlich. Wertvoll ist Deißmanns Bekenntnis zur sog. Gattungsforschung. Mit Recht verwahrt er sich gegen H. Windischs scheinbar vorliegende Annahme, daß seine 1895 erschienene „Gattungsstudie“ über Brief und Epistel den „Anstoß“ durch Gunkel erhalten habe. Ich habe meinerseits ja schon oben S. 88, Anmerkung 5 betont, daß Windisch die Frage des Prioritätsverhältnisses nicht ganz richtig erfaßt habe. In den „Nachträgen und Berichtigungen“ (S. 447) gibt Deißmann als Beitrag „zur formengeschichtlichen Forschung“ einen Aufsatz von M. Albers im Ev. Kirchenblatt für Schlesien 24 (1921), S. 326 ff., an. Leider ist dieser Aufsatz, in dem der Verfasser seinerseits seine Priorität gegenüber R. Bultmann betont (Warum ist aber die schon 1919 erschienene Arbeit von M. Dibelius nicht genannt?), nur schwer zugänglich, schwerer jedenfalls als manche andere formgeschichtliche Arbeit. Was uns hier beschäftigt, ist die Frage nach Analogien zu den Evangelien. Die aufschlußreiche Untersuchung von P. Wendland, von der Deißmann in der 2. u. 3. Aufl. gesagt hatte, von ihr sei „viel zu erwarten“, ist in der 4. Aufl. nur kurz genannt. Immerhin ist nun aber doch der Satz, daß „das ganze Problem einer scharf literarisch-geschichtlichen Betrachtung des Urchristentums nur von wenigen Forschern empfunden worden“ sei, in der 4. Aufl. durch die Einfügung des Wortes „vordem“ auf den Stand des Jahres 1923 gebracht worden. Allerdings eins muß zum Schluß betont werden: solange immer noch auf dem Gebiet der Erforschung der Evangelien alles möglich ist, so lange Urteile wie die von Eduard Meyer, die wir mitgeteilt haben, noch möglich sind, hat Deißmanns starker Appell, auf die Volkstümlichkeit der Evangelien zu achten, wenn diese auch bei ihm nicht recht verinhaltlich ist, seinen großen Wert.



sowohl der knappen Poesie (z. B. Spruchgedicht, Bildwort, prophetischer Spruch, Rätselwort) als der ausgeführteren Prosa (z. B. Sentenz, Gleichnis, Apokalypse, Allegorie) angehören! Hinzukommt der Dialog in in der Form des Streitgesprächs<sup>1)</sup>. Neben den Worten stehen die Erzählungen, ohne daß immer eine deutliche Grenze zu ziehen wäre. Die sogenannten Apophthegmata, gerahmte Worte, bilden die Grenzfälle. Im Mittelpunkt der Erzählungen stehen die Wundergeschichten, die so verschieden sind, daß man sie literarisch gar nicht unter einem Begriff zusammenfassen kann: die einen haben die knappe Form der Beispielserzählung (Paradigma), die anderen die ausgeführtere Form der Novelle. Man hat hier von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesichtet und gewertet. Tatsächlich bestehen hier auch verschiedenartige Möglichkeiten, die nebeneinander ihr Recht haben. Die Aussprache ist hier noch nicht abgeschlossen. Und die Analogien aus anderen Bezirken der Literaturgeschichte erfahren ebenfalls eine verschiedenartige Sichtung und Wertung. Uns hat in der vorliegenden Arbeit in erster Linie die Redaktion des Überlieferungstoffes beschäftigt. Und zu ihrer Beurteilung glauben wir aus der allgemeinen Literaturgeschichte wertvolle Richtlinien gewonnen zu haben. Besonders lehrreich ist dabei, daß die Redaktion trotz gemeinsamer Grundhaltung bei den Evangelisten verschiedenartig ausgefallen ist. Die Gebundenheit an den Stoff, die alle Volksüberlieferung kennzeichnet, nimmt immer mehr ab. Dafür nimmt die Freiheit der schriftstellerischen Persönlichkeit immer mehr zu. Was im Anfang der Evangelienüberlieferung gar nicht oder nur in leisen Ansätzen vorhanden war, tritt in den Vordergrund. Es zeigen sich in den späteren Evangelien — die apokryphen Evangelien und das Johannesevangelium gehören da in manchem zusammen — deutliche Anfänge eines Ich-Stiles, ferner ausschmückende Details im Sinne einer psychologischen Interessiertheit. So etwa geht der Weg von den Vorstufen, der mündlichen Überlieferung zu Markus und Matthäus, dann zu Lukas und schließlich zu den apokryphen Evangelien und Johannes.<sup>2)</sup> Dieser Weg bedeutet eine immer stärker werdende Verweltlichung der Evangelien. Aber damit ist doch noch nicht alles gesagt. Gerade der vierte Evangelist ist im Gegensatz zu den allerdings kaum faßbaren Verfassern der apokryphen Evangelien nicht in die Welt eingegangen, sondern hat ein ganz esoterisches Evangelienbuch geschaffen, das sich in seiner Gesamtanlage von den Synoptikern gerade in bezug auf das Perikopenhafte abhebt. Ist das Johannesevangelium überhaupt ein Perikopenbuch? Ist hier noch ein volkstümliches Evangelienbuch das Wesentliche? Fast sieht's so aus, als ob hier die Form des Evangeliums gesprengt sei und eine mehr einheitliche Konzeption eines

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu vor allem M. Alberz, Die synoptischen Streitgespräche 1921.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu die schöne Skizze von P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl., 1912, S. 258 ff.

großen Dramas vorliege. Merkwürdig konkret, ja weltlich ist dieses unweltliche Evangelium<sup>1)</sup>. Eindeutiger ist hierin das Lukasevangelium. Immer wieder hat sich in den oben gegebenen Untersuchungen gezeigt, daß Lukas Ansätze dazu zeigt, ein wirklicher Literat zu sein. Sein Stil trägt innerhalb des Neuen Testaments am stärksten die Kennzeichen der Weltbildung. Sein Prolog zum Evangelium hat das Format eines Dokuments der zeitgenössischen Weltliteratur. Er paradiert mit seinem Ich. Aber wie mißglückt ist dann sein Unternehmen ausgefallen! Ich habe an anderer Stelle<sup>2)</sup> die Redaktionstätigkeit des Lukas im einzelnen verfolgt und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß bei Lukas das Wollen und das Können in einem eigentümlichen Mißverhältnis zu einander stehen, bzw. daß der Stoff ihm eine Grenze gesetzt hat. Jedenfalls bedarf die weitverbreitete große Meinung von der Qualität der Forschungsarbeit des Lukas sehr der Richtigstellung. Zur Erhärtung dieser meiner These möchte ich am liebsten all das ausdrücken, was vor vielen Jahren Franz Overbeck zum synoptischen Problem ausgeführt hat<sup>3)</sup>. Wir erhalten hier einen Anti-Lukas in nuce. Es seien wenigstens einige Sätze mitgeteilt: „Nichts ist bezeichnender für die Auffassung des Lukas von der evangelischen Geschichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieht, als sein Gedanke, dem Evangelium eine Apostelgeschichte als Fortsetzung zu geben. Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Erzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt. . . Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der evangelischen Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen — der Gedanke an sich war dilettantisch, kein Wunder, daß sich der Dilettant auch sonst verrät. . . Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich diese Gewandtheit an einem widerstrebenden Stoffe aus und an diesem wird sie zu Schanden. Lukas behandelt

<sup>1)</sup> Nachträglich habe ich H. Windischs Aufsatz über den „johanneischen Erzählungsstil“ in dieser Gunkel-Festschrift kennen gelernt und freue mich, daß die von mir gestellten Fragen dort eine sehr wesentliche Beleuchtung erfahren. Die wichtige Frage nach dem literarischen Charakter des Johannesevangeliums ist hier aufs glücklichste in Angriff genommen, wenn sehr scharf „die große Paradoxie dieses Evangeliums“, die ich oben kurz angedeutet habe, herausgearbeitet ist. Vgl. dazu A. Deißmann, *Eicht vom Osten*, 2. u. 3. Aufl. 1909, S. 180 f.: „Ganz volkstümlich, trotz des Logos der ersten Zeilen ist das Johannesevangelium.“ In der 4. Aufl. 1923, S. 211 findet sich dazu eine neue Anmerkung: „Dieser Satz enthält in knappester Formulierung selbstverständlich ein ganzes Arbeitsprogramm, das mich aber seit drei Jahrzehnten beschäftigt. Gegenüber der weitverbreiteten und weithin herrschenden Aristokratisierung und Doctrinarisierung der Johannes-texte muß Ernst gemacht werden mit der Erkenntnis ihres ebenso stark volksmäßigigen wie kultischen Charakters.“

<sup>2)</sup> Siehe meinen „Rahmen der Geschichte Jesu“ passim und vor allem S. 316.

<sup>3)</sup> Siehe *Christentum und Kultur*, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck, hrsg. von C. A. Bernoulli 1919, S. 80–82.

historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war. Je mehr er sonst die Tradition respektiert, um so ersichtlicher ist die Kluft, welche zwischen dem Stoff und der ihm aufgedrungenen Form klappt. . . . So ist denn in der Tat das Vorwort des Lukas in der Tat diejenige Stelle des Neuen Testaments, von der man sagen kann, daß darin die Welt am deutlichsten durchscheint, daß es sich hier mit der Welt am nächsten berührt."

Ich wüßte niemanden zu nennen, der so eindringlich wie Overbeck die religionsgeschichtliche und theologische Frage erkannt und auch gelöst hätte. Ihm zu folgen, in seinen leidenschaftlichen Bekenntnissen — der Kritiker Overbeck war Enthusiast — das bestätigt zu finden, was einem selbst das Ergebnis langwieriger Einzeluntersuchungen geworden ist, bedeutet deshalb keinen bloßen Einfall, keinen Impressionismus, weil Overbeck selbst in seinem 'anerkannt exakten Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur" aus dem Jahre 1882<sup>1)</sup> die schärfste Problemstellung mit solider Kleinarbeit geeint hat. Auch hier möchte ich lieber seine fein geschliffenen, inhaltschweren Sätze wiederholen als mit eigenen Worten sagen, was er besser gesagt hat. „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formen-geschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein." Maßgebend für Overbeck ist sein Begriff der „christlichen Ur-literatur", die abstirbt, die mit der patristischen Literatur nichts gemein hat. Das Evangelium ist eine Form, die von einem ganz bestimmten Zeitpunkt an in der christlichen Kirche verschwindet. Es ist falsch, in der Apostelgeschichte den Anfang der Kirchengeschichtsschreibung zu sehen. Kein Vertreter der patristischen Literatur hat je das Thema der Evangelien und der Apostelgeschichte aufgenommen. Eusebius hat nicht die Empfindung gehabt, daß er etwa ein solcher Fortsetzer wäre. Es ist daher nicht angängig, die Form der Kirchengeschichte des Eusebius aus der der Evangelien und der Apostelgeschichte abzuleiten. Die Erkenntnis der Eigenart der „christlichen Ur-literatur" ist von großen Schwierigkeiten belastet. Sehr treffend bemerkt Overbeck: „Die Fülle der literatur-geschichtlichen Probleme, welche eine Darstellung dieser christlichen Ur-literatur selbst in Hinsicht auf die höchst eigentümlichen Bedingungen ihrer Existenz, ihre Erhaltung und ihren vollen Bestand sowie ihre besonderen Formen bietet, begründet eine Aufgabe für sich, welche, beiläufig bemerkt, an allen Schwierigkeiten jeder Paläontologie teilnimmt." Mir will scheinen, daß die neutestamentliche Wissenschaft sehr zu ihrem Schaden solche Einsichten verschüttet und vergessen hat. Immer noch ist's möglich, daß ein Historiker gelobt wird<sup>2)</sup>, weil er ein gesundes,

<sup>1)</sup> In: Historische Zeitschr. 1882, S. 417—472.

<sup>2)</sup> So Hans Lietzmann in der Historischen Zeitschr. 1922, S. 104, in bezug auf das von Eduard Meyer entworfene Jesusbild. Man beachte den Dissensus zwischen diesem Urteil Lietzmans in der Historischen Zeitschr. 1922



naives, nicht voreingenommenes Zutrauen zum ältesten Evangelium habe, als ob solches Verhalten identisch sei mit der Kennerchaft, die Overbecks Charisma ist. Es ist unverständlich, daß man seinen genannten „berühmten“ Aufsatz in Theologen- und Philologentreifen lobt, aber nicht daran denkt, die Folgerungen ernst zu nehmen. Neuerdings ist man stärker mit der „Paläontologie“ der Evangelien, dem Studium ihrer Vorstufen beschäftigt, indem all die Anregungen der gattungsgeschichtlichen Untersuchungen, wie sie uns vor allem H. Gunkel auf dem Gebiete des Alten Testaments geschenkt hat, verarbeitet werden. Die Methode ist verwickelter geworden, obwohl die zu erforschende Sache groß und einfach ist. Doch wir Drau enstehenden m hen uns ab, eine esoterische Überlieferung in ihrer Struktur zu erkennen. Aber die Methode ist auch einfacher geworden. Die verschiedenen beigebrachten Analoga lassen m. E. bestimmte Linien erkennen. Das Auge wird geschärft für das dem Urchristentum Eigentümliche, das Lukas mit seinem Weltstreben hat durchbrechen wollen. Das Urchristentum ist, aufs Ganze gesehen, nicht in die Welt eingegangen. Dies wird deutlich an der Erforschung seiner „Literatur-“ Formen. So ist die formgeschichtliche Betrachtungsweise eine theologische Angelegenheit. Die allgemein philosophische Frage nach Inhalt und Form ist übergeführt in die theologische Frage nach Gott und Welt, nach Christentum und Kultur. Die radikale und positive Betrachtung der Evangelien ist ein Exponent der theologischen Hauptfrage.

und dem Overbecks in der Historischen Zeitschr. 1882! — Wie nötig es ist, auf diesem Gebiet in der Kritik unzulänglicher Versuche nicht lo er zu lassen, verdeutlicht mir erneut eine kleine Arbeit, die mir unmittelbar vor Toteschluf  zugegangen ist: Gustav Lippert, Rat des  sterreichischen Verwaltungsgerichtshofs a. D., Universitätsdozent, Pilatus als Richter, eine Untersuchung über seine richterliche Verantwortlichkeit an der Hand der den Evangelien entnommenen amtlichen Aufzeichnung des Verfahrens gegen Jesu, Wien 1923. In dieser Studie, die „Adolf von Harnack, dem Meister der Evangelienforschung, ehrfurchtsvoll gewidmet“ ist, glaubt ein moderner Jurist das Verhalten seines „Standesgenossen“ Pilatus „in der denkwürdigsten aller Strafverhandlungen“ einer Beurteilung unterwerfen zu müssen. Der Verfasser ist davon überzeugt, daß die Arbeiten von R. A. Hoffmann, Friedrich Spitta, B. Weiß, J. Wellhausen und Emil Wendling (m. E. ist diese Forscher-Auswahl recht willkürlich, vor allem aber nicht einhellig) mit ihrer Herausstellung von Urschriften sichere Ergebnisse gezeitigt haben. Wieder einmal wird Lukas gelobt, weil er „seine Mitteilung auf Grund eingehender geschichtlicher Forschung und Nachprüfung“ gebracht habe. „Hiebei taucht alsogleich die Vermutung auf, ob nicht etwa der Verfasser von L (= UrLukas) oder Lukas, der in den Jahren 58–60 als Reisebegleiter des Paulus nach Palästina kam, selbst zur Amtsschrift eine Verbindung gehabt usw. usw.“ In solcher Weise wirkt sich das vorletzte Stadium der Evangelienforschung aus. Wo bleibt die „Paläontologie“ der Evangelien? Der genannte juristische Verfasser weiß noch weniger als seine theologischen Gewährsmänner etwas davon, daß am Anfang der Jesus-Überlieferung nicht eine oder mehrere Einzel-Urschriften eines Schriftstellers gewesen sind, sondern eine Vielheit von Einzel-Überlieferungen der ur-christlichen Gemeinde.

## Die „Verfluchung“ des Feigenbaums.

Von Bruno Violet in Berlin.

Eine der schwierigsten Stellen in der Lebensgeschichte Jesu ist die Matth. 21, 18f. Mark. 11, 12–14 berichtete Verfluchung des Feigenbaums. Für den naiven mittelalterlichen Leser war sie es vielleicht nicht, da er aus den Heiligenlegenden an solche Züge gewöhnt war. Aber jeder moderne Bibelleser nimmt daran Anstoß, und zwar aus dem berechtigten Gefühle heraus, daß die dort überlieferte Tat Jesu durchaus nicht zu seinem ruhigen und huldvollen Wesen stimmt, sondern einen zornigen Eiferer alttestamentlicher Art voraussetzt. Der gelehrte Ausleger aber ist nicht minder schlimm daran, denn er bedarf der gewagtesten Hypothesen, um diesen Vorgang verständlich zu machen, und gelangt dabei doch zu keinem durchaus befriedigenden Ergebnis.

B. Weiß z. B. sieht die Verfluchung des Feigenbaums als eine sinnbildliche Tat an nach der Weise der alten Propheten: „Jesus sah in dem grünbelaubten Baume, der durch die Aussicht auf Früchte täuschte, ein Bild Jerusalems, ein Bild seines Volkes, das ihm mit scheinbarem Glauben bei seinem Einzuge als dem Messias Israels entgegenjubelte und das jetzt, wo es galt, diesen Glauben zu bewähren und ihm zu folgen auf dem Wege des Heils, sich ihm versagte . . ., aber in dem Fluche, den er über den unfruchtbaren Feigenbaum aussprach, hat er durch eine sinnbildliche Tatensprache, wie sie die alten Propheten liebten, das unentrinnbare Strafgericht seines Gottes geweisagt, welches das Volk treffen mußte, wenn es die Früchte des Messiasglaubens nicht brachte, mit dessen demonstrativen Bezeugungen es ihn getäuscht hatte“ (Bernhard Weiß, Leben Jesu 3. Aufl. II, 419). Da aber bei dieser Tatensprache nach dem klaren Zeugnis des Markus V. 13: *ὁ γὰρ καρπὸς οὐκ ἦν σῴκων* gerade das tertium comparationis fehlt, nämlich eine schuldhafte Täuschung durch den Feigenbaum, so muß Weiß in einer Anmerkung dies höchst gewunden erklären: „Man übersah nur, daß Markus nicht beabsichtigt, den Baum zu entschuldigen, wie unsere Kritiker, sondern daß er nur hervorheben will, wie das Abnorme des Baumes nicht der Fruchtangel war, welcher der Jahreszeit entsprach, sondern der frühzeitige Blätterschmuck, der Früchte ver-

hieß, wo keine waren.“ — Also erklärt Markus nicht das Schuldhafte, sondern das Schuldlose. Der Anstoß bleibt bestehen.

Nicht viel anders H. J. Holzmann (Hand-Kommentar zum NT. 1889, I, S. 232): „Der ein nicht vorhandenes Leben lügende Feigenbaum in der Nähe des Feigenhauses (Mt. 11, 1 = Mt. 21, 1) wird zum Bilde Israels, bei dem die Frömmigkeit äußerer Prunk geworden, in die Blätter geschossen war, während Früchte vergeblich erwartet wurden: also Umsetzung des Gleichnisses Lk. 13, 6–9 in Geschichte.“ Und dies Wort „der lügende Feigenbaum“, nachdem einige Zeilen zuvor gesagt ist, daß er gar nicht gelogen hatte, sondern Jesus sich täuschte, indem er galiläische, resp. syrische Erfahrungen über die Feigenzeit auf das „keineswegs gleich paradiesische Judäa“ übertrug!

Womit der eine Erklärer die Geschichte erklären will, sucht der andere das für ungeschichtlich Gehaltene zu erklären; beide aber verfehlen gleicherweise das Ziel.

Ebenso wie diese älteren Ergeten haben es neuere gemacht; bisher habe ich keine befriedigende Erklärung gelesen. Es bleibt ein für Geschichte wie für allegorische Legende gleich unzureichender Versuch; und es bleibt wie bisher ein dunkler Punkt im Bilde Jesu; denn ob die Verfluchung des schuldlosen Feigenbaums und das darauf folgende Verdorren geschichtlich ist oder nur legendarisch, so ist dies jedesmal gleich unerfreulich und verwunderlich.

\*

\*

\*

Kann man einen anderen Weg einschlagen, um das Bild des Heilandes von diesem Flecken zu reinigen? Ich glaube, ja! Ich halte, um es kurz zusammenzufassen, die Erzählung selber für geschichtlich, das entscheidende Wort Jesu aber für entstellt durch die Überlieferung. Daß dieser Versuch viel Widerspruch erfahren wird, sehe ich voraus, glaube aber andererseits, daß er von vielen Bibellehern als Erlösung von einem Alldrucke empfunden werden wird.

Jesus hat das merkwürdige Schicksal gehabt, daß seine Aussprüche uns nicht in seiner galiläisch-aramäischen Muttersprache, sondern in der griechischen Übersetzung überliefert worden sind. Das weiß man seit jeher, macht aber merkwürdigerweise von dieser Kenntnis einen herzlich geringen Gebrauch. Würden protestantische Gelehrte ebenso verfahren, wenn Luthers oder Bismarcks Aussprüche und Schriften uns nur in französischer Übersetzung überliefert wären? Hat nicht Burney, der Verfasser des eben erschienenen wertvollen Buchs: „The aramaic origin of the fourth gospel“ (Oxford, Clarendon Press 1922) recht, wenn er S. 2f. sagt: „that both Old and New Testament scholars were as rule content to dwell too much in water-tight compartments, and that more systematic first-hand application of Semitic lin-



guistic knowledge to the New Testament might be expected to shed light upon a variety of problems“<sup>1)</sup>?

Wir wollen also danach fragen, was Jesus angesichts des Feigenbaums wohl in seiner Muttersprache gesagt haben mag. Dazu bedarf es aber erst der Feststellung des überlieferten Bestandes. Das Jesuswort heißt: Mk. V. 14: μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι, und Mt. V. 19: οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Welche der beiden Formen des Jesuswortes ist ursprünglicher? Es haben wohl unzweifelhaft diejenigen recht, die der Markusform den Vorzug geben; denn erstlich liegt eine absichtliche Steigerung des μηκέτι in οὐ μηκέτι vor, zweitens ist die Wortstellung εἰς τὸν αἰῶνα hinter μηκέτι einfacher als die liturgisch anmutende am Ende, endlich entspricht ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι mehr der geschilderten Situation als ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται, was schon an das 1. Gleichnis vom Feigenbaum Luf. 13, 6–9 erinnert, wo es V. 9 heißt: κἂν μὲν ποιῇσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον, unpersönlicher als Mk. V. 14.

Auch im Allgemeinen macht die Darstellung der Begebenheit bei Mt. den Eindruck späterer Überlieferung als bei Mk., besonders in der Steigerung des Wunders Mt. V. 19 παραχρῆμα, während es bei Mk. 11, 20 heißt: καὶ παραπορευόμενοι πρῶτ' εἶδον τὴν σύκην ἐξηραμμένην ἐκ ῥῆζων. Somit dürfen wir die ältere Fassung in Mk. V. 14 sehen: μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι.

Dies übersetzt die Peschitto<sup>2)</sup>: מכיל וליעל אנש מנכי פארא לא נאכול. Hierbei ist zunächst das Eine klar: das Jesuswort braucht nicht bedeutet zu haben „niemand soll essen“, sondern „niemand wird essen“. Also die scheinbare Verwünschung braucht nur eine Vorherhersagung gewesen zu sein.

Aber ich wage noch einen weiteren Schritt: Hat Jesus etwa nicht נאש nâsch (resp. nâscha), sondern ברנאש barnâscha gesagt? Dann hätte der griechische Übersetzer nicht wie jetzt: μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ

<sup>1)</sup> Ich will obiges Wort Burneys nicht abdrucken, ohne dem Manne, den dies Buch und dieser Aufsatz ehren wollen, herzlichen Dank dafür zu sagen, daß er selber fühne Pilotenfahrten in unbekannte, stürmische Gewässer gewagt und seine Schüler dazu ermutigt hat!

<sup>2)</sup> Die syr. Wörter müssen hier mit hebräischen Buchstaben gesetzt werden. — Leider ist dieser Vers, soweit ich aus F. Schultheß, meines allzufrüh verstorbenen Freundes, Lexicon Syropalaestinum (Berlin 1903) ersehe, bisher im syropalästinischen Dialekte nicht aufgefunden worden. P. de Lagarde's Evangeliarium syropalaestinum enthält zwar Mt. 21, 19, aber nicht Mk. 11, 14; ebenso wird es vermutlich mit dem Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, reidited by Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, London 1899 (Stud. Sinait. Bd. VI), sein, das ich nicht habe erhalten können. Auch unter den von mir in der Omajjaden-Moschee zu Damaskus gefundenen und von Schultheß herausgegebenen Palimpsest-Stücken ist der Abschnitt leider nicht.

σοῦ μηδείς καρπὸν φαγοί, sondern: οὐ μὴ εἰς τὸν αἰῶνα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ σοῦ καρπὸν φάγεται übersetzen müssen.

Hiermit begeben wir uns nun auf eins der umstrittensten Gebiete neutestamentlicher Forschung, nämlich über das Thema „Der Menschensohn“. Es kann nicht von mir gefordert werden, hier den Untersuchungen von A. Meyer, Erdmans, Liehmann, Siebig, Wellhausen, Cremer, Heitmüller und anderer, deren lange Reihe bei Genébrard († 1597) und H. Grotius beginnt (s. Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 141ff.) und bisher bei F. Schultheß (1922) schließt, auf den mir geschenkten wenigen Seiten eine neue anzufügen. Ich stelle nur zwei Punkte fest, die in dem Widerstreite der Meinungen jetzt als sicher gelten können:

1) Es gibt einige Stellen in den Evgg., wo mit großer Wahrscheinlichkeit, fast mit Gewißheit, statt des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Überlieferung, also statt eines vorauszusetzenden „(hau)barnascha“ Jesu vielmehr ὁ ἄνθρωπος, also „nasch“ oder „nascha“ (je nach dem Falle, da beide voneinander verschieden sind,) als ursprünglicher Ausdruck Jesu anzunehmen ist. Solche Stellen sind Łf. 12, 10 (vgl. mit Mt. 12, 31 (32), Mf. 3, 28); Mf. 2, 10 = Mt. 9, 6 = Łf. 5, 21; Mf. 2, 27 = Mt. 12, 8 = Łf. 6, 5.

2) Aller Neigung der Kritik, die Selbstbezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Munde Jesu als spätere Eintragung anzunehmen, haben einige, und zwar nicht wenige, Stellen Troß geboten, sodaß diese Selbstbezeichnung, in welchem Sinne auch immer sie gemeint sei, als möglich anzunehmen ist, besonders da, wo es sich um das Kommen, das Gericht usw. des Menschensohnes oder in paradoxer Weise um sein Leiden und Sterben handelt (so Heitmüller im Artikel „Menschensohn“ in R.G.G. Bd. IV, Sp. 300).

Wenn bei vorsichtigster Untersuchung dem also ist, dann folgt für unseren Fall daraus in umgekehrter Reihenfolge:

1) Eine Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ wäre gerade hier auf dem Leidenswege, in Rücksicht auf diese und jene Welt, durchaus möglich;

2) wenn aus „nasch“ (oder „nascha“) ab und zu „barnascha“ geworden ist, so kann umgekehrt in der mündlichen Überlieferung, ja sogar noch in der schriftlichen aus „barnascha“ einmal „nasch“ geworden sein. Rein philologisch betrachtet, ohne irgend welche dogmatischen oder dogmengeschichtlichen Rücksichten, wäre sogar der Übergang aus barnascha in nasch leichter als der umgekehrte, erstgenannte<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dabei lege ich keinerlei Wert auf die Eigentümlichkeit des jerusalemischen, syropalest. Evangeliums, wo statt barnascha vielmehr „b'reh d'barnascha“ „Sohn des Menschen(sohns)“ gesagt wird. Dies ist wohl rein als Übersetzungsschulle zu werten, nicht aber in Jesu eigene Sprache hineinzulesen.

Diese Verkürzung ist leichter als die Verlängerung. So spreche ich denn ohne Furcht vor dem entrüsteten Widerspruche der Kritik und dem Vorwurfe, eine rückläufige Bewegung in der Menschensohn-Frage einzuleiten, die Vermutung aus, Jesus habe gesagt „barnäscha lā jēkhol“ „der Menschensohn wird nie wieder von dir Früchte genießen“. Hierbei wäre höchstens noch die Frage zu erwägen, ob חַיִּיךָ richtig mit εἰς τὸν αἰῶνα übersetzt ist, wie Mt. 11, 14 es tut, oder ob gar gemeint ist „in diesem Äon“, „in dieser Welt“. Doch würde dies eine immerhin größere Entstellung der Worte Jesu voraussetzen.

Wenn meine Deutung richtig ist, so ist also die „Verfluchung“ des Feigenbaumes überhaupt keine Verfluchung oder Verwünschung gewesen, sondern lediglich ein Wort der Enttäuschung und Betrübnis: „Du hast die Zeit verpaßt; nie wieder werde ich von dir Früchte erbitten“; begreiflich auf dem Todeswege Jesu. Hierzu wäre eine gute Parallele Mt. 14, 25 (= Mt. 26, 29): οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τοῦ ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Gerade aus dieser Stelle sieht man, daß eine solche unschuldig-natürliche Betrachtung der Naturgaben Gottes auch in den letzten Lebenstagen Jesu ihm selber möglich gewesen ist.

Jedoch erheben sich nun noch zwei Fragen: 1) Angenommen, meine Deutung wäre richtig, wie wäre die Veränderung des Jesuswortes in der Überlieferung zu erklären? und 2) wie stimmt dazu der Abschnitt Mt. 11, 20–25, Mt. 21, 20–22?

Zu 1) Da das überlieferte Wort „niemand soll essen“ viel krasser ist als das von mir vermutete und der Wundersucht viel mehr Genüge tut als die betrubte Äußerung der Enttäuschung, so bedarf die von mir angenommene Wortveränderung, die sogar auf irrigem Hören beruhen könnte, gar keiner Erklärung, zumal, wenn Mt. 11, 20 (Mt. 21, 19) wirklich eine geschichtliche Unterlage in dem schnellen Hinsiechen und Eingehen des Feigenbaumes gehabt hat, und dies nicht ein legendarischer Zusatz ist. Aber auch solch legendarischer Zusatz würde sich viel besser mit der Verwünschung reimen als mit einem Worte der Enttäuschung, konnte also die Mißdeutung bewirken.

Zu 2) Mt. 11, 21 ist, wenn der Feigenbaum wirklich eingegangen war, bei meiner Fassung ebenso möglich wie bei der überlieferten. Die Antwort Jesu aber Mt. 11, 23–25 (Mt. 21, 21. 22) nimmt außer dem bei Mt. V. 21 zugefügten οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε so wenig Bezug auf das vorangegangene Erlebnis, daß sie ebenso gut an eine andere Stelle paßt. Zum Überfluß finden sich gleiche Gedanken und Worte wirklich noch an anderer Stelle, nämlich nach der Heilung des epileptischen Knaben Mt. 17, 19 f., und im Zusammenhange mit anderen Reden Lk. 17, 5 f., von denen Mt. 17, 20 b = Mt. 21, 21 b ist (τῷ ὄρει),



Lk. 17, 6 aber vom Feigenbaume redet. Jedenfalls ist diese Aussprache über den Vorgang kein Beweis gegen die Möglichkeit meiner Deutung.

Ich möchte nicht weiter darauf eingehen, daß die Erzählung von dem Verdorren des Feigenbaumes, von dem der Herr sich mit einem betrübten Worte der Entsagung abwenden mußte, sowohl zu dem Gleichnisse vom Feigenbaume Lk. 13, 6—9 paßt (das Gleiche wäre bei der Verfluchung der Fall), wie zu späteren, besonders mittelalterlichen Sagen von der Trauer der Natur über das Leiden des Heilandes. Solche Züge sind zwar sehr hübsch und tief poetisch, beweisen aber nichts für oder gegen die Richtigkeit meiner Erklärung.

Bei meinem Versuche war der Wunsch der Vater des Gedankens. Vielleicht in diesem Falle mit Recht, während oft ein solches Verfahren zu gefährlichen Irrtümern führt. Auch der Künstler, der ein altes Bild von Übermalungen reinigt, tut dies mit dem Wunsche, das alte Bild herzustellen; er tut es aus Liebe zu dem entstellten. So ist dieser Versuch von mir aus Liebe zu meinem Heilande unternommen; und ich wäre glücklich, wenn es mir gelungen wäre, wenigstens einen Weg zu zeigen, hier eine Übermalung zu tilgen, die einer früheren Zeit vielleicht als besondere Erweisung der δόξα Χριστοῦ, der Herrlichkeit des Gottes Sohnes, erscheinen konnte, für uns aber nichts als ein Fleck auf seinem Bilde ist.

Nun möge die Kritik hierzu das Wort nehmen, wenn man diesen Versuch überhaupt der Ehre der Widerlegung würdigt. Ich habe jedenfalls zur Zeit unserem verehrten Lehrer und Freunde zur Ehrung nichts Besseres als dies zu bieten gewußt, solange ich noch mit der schweren und langwierigen Aufgabe<sup>1)</sup> beschäftigt bin, deren Unternehmung ganz seinem Beispiel und seiner Anregung ihren Ursprung verdankt<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Ausgabe der Esra-Apokalypse (II. Textherstellung) und der Baruch-Apokalypse im neu erschienenen 32. Schriftstellerbande der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preuß. Akademie d. W. (Bd. I, die Überlieferung der Esra-Apokalypse, erschienen 1910).

<sup>2)</sup> Nachträglich lerne ich die Meinung K. Bornhäusers kennen in seinem höchst wertvollen Buche „Das Wirken des Christus“ 1921, S. 181f., doch auch sie befriedigt mich nicht. — Aber F. Schultheß „Das Problem der Sprache Jesu“, Zürich 1917, S. 56 weist darauf hin, daß die Selbstbezeichnung Jesu „hau barnäscha“ oder „hau gabra“ als Sprachgebrauch des Demütigen soviel wie „man“ bedeutete. Dies würde die Verwechslung am besten erklären: „Man wird nie wieder von dir essen“. Jesus meinte: „ich“, die Jünger verstanden: „kein Mensch“.

## Die spätere christliche Apokalypstik.

Heinrich Weinel.

Hochverehrter, lieber Lehrer und Freund! Als ich vor 26 Jahren als lernbegieriger Kandidat zu Ihnen kam, haben Sie sich meiner mit der größten Freundlichkeit und Aufopferung angenommen. Sie standen damals in der herrlichen Freude des jungen Forschers, dem sich tausend neue weittragende Erkenntnisse erschlossen haben, und hatten das überquellende Lehrbedürfnis, diesen Schatz in unsere empfänglichen Seelen auszuschütten. Nie werde ich die reichen Stunden vergessen, die Sie mir damals an vielen Mittwoch-Vormittagen geschenkt haben, nie die Übungen über das vierte Esrabuch, in denen Sie mir und dem Kreis meiner gleichstrebenden Kameraden, von denen unser lieber Rudolf Knopf nun schon unter den Toten weilt, die Fülle ihrer neuen Forschungen auf dem Gebiet der Apokalypstik übermitteln haben. Wenn ich Ihnen zu Ihrem sechzigsten Geburtstag eine kleine Arbeit aus diesem Gebiete bringe, so bitte ich, mit ihr und mir Nachsicht zu haben. Gerne hätte ich Ihnen Tieferes und Besseres gewidmet; aber die drängenden Aufgaben des Tages ließen mir nicht Zeit dazu. So ist's nur eine Vorarbeit geworden, von der ich hoffe, daß Sie manchen nützlich und Ihnen eine Erinnerung auch an Ihren zu früh verstorbenen Mitarbeiter und Weggenossen Wilhelm Bouffet ist, der auf dem Gebiet der späteren christlichen Apokalypstik neben N. Bonwetsch, dem unermüdlichen Übersetzer und Erklärer so vieler dunkler Schriften, durch sein Buch vom Antichristen, das mit Ihrem „Schöpfung und Chaos“ wohl gleichzeitig entstand, die fruchtbarste Arbeit unter uns Deutschen geleistet hat.

Meine Zusammenstellung der späteren christlichen Apokalypsen mag darin ihre Berechtigung haben, daß es wohl für die jüdischen Apokalypsen oder besser für die, welche einen alttestamentlichen Namen tragen, zwei ausgezeichnete Zusammenstellungen gibt, die von Schürer im 3. Band seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi und die von Beer in der Realenzyklopädie unter dem Stichwort Pseudepigraphen des Alten Testaments (Bd. 16), daß aber die neutestamentlichen Apokalypsen in den Literaturgeschichten und in den Einleitungen ins Neue Testament nur sehr oberflächlich, in der Realenzyklopädie (Apokalypsen) ganz unzulänglich und fehlerhaft behandelt sind (der Nachtrag von Waik im 23. Bd. hat Einiges gebessert). Einzig Bardenheuers Geschichte der altkirchlichen Literatur macht für manche dieser Bücher eine Ausnahme. Und doch ist, wie Bouffets Antichrist gezeigt hat, aus ihnen

viel interessanter, auch für die christliche Urzeit wichtiger Stoff zu gewinnen. Ich habe hier die in Hennekes Neutestamentlichen Apokryphen gegebenen Schriften ganz übergangen und nur die späteren behandelt. Dort wird in der neuen Auflage, die im Druck ist, auch die vollständige Petrusapokalypse erscheinen, deren Entdeckung fast spurlos an der deutschen Forschung vorübergegangen ist, ganz anders als damals die des Bruchstücks von Akhmim.

Es ist noch nicht Zeit, eine Geschichte der christlichen Apokalypitik zu schreiben, zu der das Folgende auch bloß eine kleine erste Handreichung geben will. Ich hätte aber lieber als diese ein Thema behandelt, das unter den mannigfachen Gesichtspunkten wichtig ist, das Thema: Apokalypitik und Gnosis. Vielleicht darf ich hier zum Eingang einige Worte darüber sagen.

Eine ganze Reihe unserer Apokalypsen zeigt eine wunderliche Mischung des Gnostischen und des Apokalypitischen, die umso merkwürdiger ist, als im Grunde Gnosis und Apokalypitik nicht nur zwei verschiedene christliche Strömungen, sondern zwei verschiedene Religionen sind. Beide freilich Erlösungsreligionen, die den Menschen durch die Hoffnung auf ein ewiges Leben über das Leid des Lebens erheben wollen, aber beide doch von Haus aus und in ihrem Wesen grundverschieden, indem die Apokalypitik anschließend an astrologische Gedanken einen neuen Himmel und eine neue Erde, die Wiederkehr des Paradieses erwartet, während die Gnosis als die umgestaltete Mysterienreligion den Einzelnen zu vergotten und ihn so in ein ewiges Leben im Jenseits hinzuführen verspricht. Dort ist alles kosmisch, hier alles individuell empfunden. Dort ist alles äußerer Vorgang, auf dessen teilnehmendes Genießen der Mensch sich höchstens durch Gerechtigkeit oder Buße vorbereiten kann; hier ist alles inneres, mystisches und sakramentales Erlebnis, das sich dann in die Ewigkeit hinein fortsetzen soll. Und doch haben wir eine ganze Anzahl von Schriften, in denen Apokalypitik und Gnosis nicht bloß äußerlich zusammengearbeitet sind, wie in der Himmelfahrt des Jesaja, sondern in denen beide eine innerliche Verschmelzung eingegangen haben. Das liegt einmal daran, daß ihnen ein äußerliches Interesse gemeinsam ist: die Erschließung der Geheimnisse der jenseitigen Welt. In der Apokalypitik als die zukünftige, für das Gesamtleben kommende, in der Gnosis als die für jeden einzelnen zu erreichende Glückseligkeit ist der Himmel von beiden mit gleicher Inbrunst erstrebt, grübelnd und intuitiv durchwandert und dargestellt. Beide schöpfen dabei aus dem Schatz uralter Mythologie und Astrologie. Aber auch ein Innerstes hält Apokalypitik und Gnosis zusammen, die Sehnsucht des Menschen nach Ewigkeit hinter und über allem Erdenleid und Lebensschmerz. Schon einer der Ersten und Größten unserer Religion, Paulus, hat beide miteinander verbunden. Zwar tritt die gnostische Erwartung bei ihm



erst nach der apokalypstischen auf, nämlich nachdem ihm jene furchtbare Todesgefahr in Ephesus klar gemacht hatte, daß seine Hoffnung, nicht sterben zu müssen, sondern den Klang der letzten Trompete noch als Mensch zu erleben und dann verwandelt zu werden (1. Kor. 15, 51), irrig sei; aber da ist sie mit vollen Klängen. In jenen prachtvollen Kapiteln 4 und 5 des zweiten Korintherbriefes, die das Tiefste sind, was Ewigkeitssehnsucht und Lebensmüdigkeit der Antike uns hinterlassen haben, klingt dann die gnostische Hoffnung zum ersten Mal stark durch bis hin zu jener Todesmystik im Philipperbrief: „Christus ist mein Leben und Sterben mir Gewinn.“ Auch die christliche Kirche hat dann beides aufs innigste ineinander geschlungen, so wenig es sich logisch im tiefsten Grunde verträgt. Unsere späteren Apokalypsen zeigen, wie mannigfache Wege die Hoffnung und Sehnsucht gegangen sind, um diesen Bund zwischen den zwei verschiedenen Erlösungsreligionen im Christentum zu einem unauflösliehen zu machen. Auch in die Apokalypsen schleicht sich je länger je mehr das Interesse an der Einzelseele und ihrem Schicksal ein, und auch die Mystik will nicht das Gericht, d. h. den Sieg des Guten über die ganze Welt und die Verklärung der Erde zum Himmel entbehren.

Bei der folgenden Zusammenstellung der Apokalypsen habe ich die zugänglichen Übersetzungen und Ausgaben genannt, in denen man das Einzelne über die Handschriften leicht findet, das zu wiederholen ich keinen Anlaß hatte. Ich habe mich dann bemüht, sorgfältige Inhaltsangaben zu machen und alle irgendwie — apokalypstisch oder legendarisch oder folkloristisch — wichtigen Züge in den Schriften herauszuheben. Ich hoffe, daß mir nichts unter irgend einem Gesichtspunkt Wichtiges entgangen ist, sodaß der Benutzer dieser Übersicht wissen kann, wo er den ihn gerade interessierenden Stoff zu suchen hat. Die Reihenfolge der Schriften ist nicht chronologisch, sondern ganz äußerlich, da Chronologie und Abhängigkeitsverhältnisse oft noch gar nicht genau zu bestimmen sind und einer Geschichte der christlichen Apokalypstik vorbehalten bleiben müssen, die auch den bei den Kirchenvätern erhaltenen Stoff berücksichtigt. —

## 1. Die auf christliche Namen geschriebenen Apokalypsen.

1. **Das Testament unseres Herrn Jesu Christi.** Unter diesem o. ä. Namen ist uns in sehr verschiedener Gestalt eine kleine Apokalypse erhalten, die wesentlich eine Schilderung der furchtbaren Zeichen des Endes und des Antichristus enthält. Zuerst hat Lagarde in seinen *Reliquiae juris ecclesiastici antiqui* den Text syrisch herausgegeben, dann James ein Fragment von ihr lateinisch gefunden (*Apocr. Anecdota* in *TaSt* II 3, S. 151—154, das aber in stark abweichender Ordnung den in ihm enthaltenen Stoff brachte; hierauf hat Rahmani das Stück als ersten Teil (1—14) eines großen syrischen, wesentlich Kirchenrecht enthaltenden Werkes des „Klemens“ entdeckt und mit la-

teinischer Übersetzung versehen (Testamentum Domini nostri Jesu Christi, 1899); endlich hat Guerrier zusammen mit Grébaut die Schrift äthiopisch herausgegeben (Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jesus-Christ. Patrologia orientalis IX 3, 1913). Diesen Text hat Wajenberg mit einigen andern Handschriften verglichen und übersetzt in C. Schmidt und J. Wajenberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, Tull 43, 1919.

Allen Texten gemeinsam ist die Schilderung des Antichrists, die so lautet: „Sein Haupt ist wie eine Feuerflamme, sein rechtes Auge ist mit Blut gemischt (blutunterlaufen?), sein linkes blaugrau (grün? äthiop. tot, vielleicht aber auch von der blaugrauen Farbe) und hat zwei Pupillen. Seine Augenbrauen (Augenlider syr., Augäpfel äthiop.) sind weiß. Seine Unterlippe ist sehr groß. Sein rechter Oberschenkel ist mager. Seine Füße sind breit. Sein Mittelfinger ist gebrochen und dünn (äthiop.: und die Finger und die Leistenbänder seines Fußes sind platt gedrückt). Er ist die Sichel der Verwüstung.“ Ob diese Schilderung auf eine bestimmte Menschenfigur geht oder nur eine willkürliche Abwandlung der sonst genannten Zeichen des Antichrists ist?

Ebenso ist allen Texten gemeinsam eine Strafandrohung gegen die Länder des Ostens, die mit Syrien anfängt, über Cilicien, Kappadokien, Lykien (Phrygien), Lykaonien, Armenien, Pontus, Bithynien (äthiop. Pamphylia und Phönizien) und Pisidien geht und mit Judäa endigt. Das ist ein Anzeichen für die Herkunft des Buches, vielleicht aus Syrien, das aus der geographischen Ordnung herausgenommen, ganz am Anfang steht und der Mittelpunkt der genannten Landschaften ist.

Im syrischen Text sind die zeitgeschichtlichen Anspielungen viel deutlicher als im äthiopischen. Es ist dort sichtlich das ganze Interesse der Bearbeitung auf diese zeitgeschichtlichen Dinge gerichtet, die Apokalypse im übrigen stark verkürzt und soll sagen: nun diese Dinge geschehen, diese Zeichen da sind, kommt das Ende, dessen Weissagung im einzelnen kein Interesse hat. Es handelt sich dabei einmal um die Herrscher, die so beschrieben werden: Nach den großen Nöten, besonders Hungersnot und Pest der Endzeit, herrschen ungerechte, geldgierige Könige, Feinde der Wahrheit, Hasser ihrer Brüder (der Christen), die zwar unter sich verwandt sind, aber sich gegenseitig nicht trauen, da jeder seinem Genossen nach dem Leben trachtet. Durch ihre Heere wird große Not und Blutvergießen kommen. Dann wird sich im Westen ein fremdstämmiger König erheben, ein Fürst von höchster List, gottlos (atheus), Menschenmörder, Betrüger, geldgierig — ein Feind der Gläubigen und Verfolger. Er wird über Barbarenvölker herrschen und viel Blut vergießen. Dann wird das Silber verächtlich sein und nur das Gold in Ehren gehalten werden. — Daneben haben anscheinend schreckliche Mirakel auf der

Erde dem Seher Veranlassung gegeben, das Ende nahe zu glauben. Denn wenn auch gewisse von diesen Schreckenszeichen zum apokalypstischen Bestand gehören, wie die Schlangen, welche von Menschenmüttern geboren werden, und die Neugeborenen, die vollständige Worte sprechen die die letzten Zeiten ankündigen und bitten, daß man sie töte, so sind doch andere vielleicht wirklich geschehene Dinge, aus denen man im Verein mit den Angaben über die Herrscher wohl das Datum der syrischen Rezension bestimmen kann. K. F. Neumann hat aus der Antichristsschilderung die Gestalt des Maximinus Thrax (235—238) erkennen wollen und damit die Zeit der Apokalypse selbst bestimmen zu können geglaubt. Das ganze kirchenrechtliche Werk, dessen Teil sie im Syrischen ist, ist viel später, mindestens dem 4. Jahrh. zugehörig. Eine Stelle des Testamentum, die von den Vorzeichen handelt (4), ist stark verwandt mit einer Stelle in den „Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“, die in der äthiopischen Überlieferung die Fortsetzung des Testamentum bilden und deren koptischen Text C. Schmidt (a. a. O.) mit Übersetzung herausgegeben hat. Schmidt nimmt an, daß das Testamentum diese längere aus dem 2. Jahrh. stammende Schrift benutzt habe. Indessen scheint mir das nicht sicher zu sein. Vielmehr ist jene Schrift eine höchst interessante Kompilation von allerlei gnostischen und katholischen Gedanken über das Jenseits und das Weltende, in die dieser Abschnitt von den Vorzeichen wie eingesprengt erscheint. Daß die Schrift in ihrer jetzigen Gestalt aus dem zweiten Jahrhundert stammt, erscheint auch ganz ausgeschlossen, wenn man erwägt, in welcher Weise sie das Neue Testament benutzt. Der Hauptgrund Schmidts für eine so frühe Ansetzung, daß nämlich die Schrift noch den Streit der Urapostel mit Paulus kenne, beruht zum Teil auf falscher Auffassung des Textes, erledigt sich andererseits durch einen Blick auf die pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen. Es handelt sich in diesen Büchern, und zumal in dem neuen Werk, um eine kompilierende Überarbeitung älterer Stoffe und Schriften, nicht um schriftstellerische Einheiten. Die „Gespräche Jesu“ sind gerade für die Mischung des Apokalypstischen und Gnostischen charakteristisch. Sie behandeln viele Fragen in ausgesprochenem antignostischem Sinn wie etwa die nach der Auferstehung des Fleisches und benutzen doch die gnostische Lehre von dem Abstieg des Erlösers durch die Himmel in immer neuer Verkleidung. Darum ist auch dies Buch, obwohl nicht eigentlich in die Reihe der Apokalypsen, sondern der gnostischen Offenbarungsbücher wie Pistis Sophia, Fragen der Maria, Bücher Jeu gehörig, doch von der allerhöchsten Bedeutung, auch wenn es in seiner heutigen Gestalt nicht dem zweiten Jahrhundert entstammt.

Zu der reichen Literatur über das Testamentum Domini vgl. noch den Artikel von H. Achelis in der RCE und den Nachtrag dazu in Bd. 24.



2. **Die Offenbarung des Paulus.** Sie ist die am weitesten verbreitete von allen späteren christlichen Apokalypsen. Ursprünglich griechisch geschrieben, in syrischer und lateinischer Übersetzung erhalten, die zusammengenommen hier und da einen ursprünglicheren Text ergeben, als der auf uns gekommene griechische ist, neuerdings auch koptisch gefunden, im Abendlande in mittelalterlichen französischen, englischen und deutschen Übersetzungen und Bearbeitungen viel benutzt: eins der wirksamsten und gelesensten Bücher der ganzen Apokalypstik. Das Buch ist genau zu datieren; denn es behauptet, daß es in einer marmornen Urne im Fundament des Hauses des Apostels Paulus zu Tarsus im Jahr 388 gefunden und dem Kaiser Theodosius zur Prüfung übersandt, von diesem bestätigt und in Abschrift nach Jerusalem geschickt worden sei. Da Augustin es schon kennt und Sozomenos sich bereits bei einem alten Priester von Tarsus erkundigt hat, ob dort wirklich jene marmorne Urne gefunden worden sei — es war natürlich nicht wahr, wie in allen solchen Fällen bis auf den heutigen Tag, — so ist klar, daß das Buch um 400 entstanden ist. Es ist von der Offenbarung des Petrus, auch von andern altchristlichen Schriften, natürlich auch vom Neuen Testament abhängig, von einem Mönche geschrieben, da es das Lob der Asketen und Mönche immer wieder verkündigt, auch von ihnen schon in der alten Kirche besonders fleißig gelesen worden ist. Der lateinische Text knüpft an das Entrücktwerden des Paulus in den dritten Himmel und das Paradies an (2. Kor. 12); der griechische beginnt sofort mit einer Mahnrede Gottes, die in eigenartiger, sehr wirksamer Weise die Ordnung in der Natur der Unordnung und Sünde der Menschen entgegensetzt. Gott erzählt, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde und Meer bei ihm die Menschen verklagen; alle tun ihre Pflicht, nur die Menschheit nicht (schon 1. Clem. 20 ist dieser Gedanke angeschlagen). Auch die Engel beten zur bestimmten Zeit vor Gottes Thron. Die Schilderung dieser abendlichen Gebetsstunde der Engel ist aber auch Selbstzweck mit der zweifachen Moral: „Deshalb ihr Menschen, betet unaufhörlich und an allen Tagen Gott an, besonders aber in der Stunde des Sonnenuntergangs!“ Und: „Erkennt also Menschenkinder, daß all eure Taten von den Engeln Gott berichtet werden, die guten wie die bösen!“ (1—10).

Dann beginnt die eigentliche Apokalypse. Paulus wird vom Engel hinweggeführt, um die Himmelswelt zu sehen.

Zuerst durchfliegt er den Luftraum und sieht die Geister der Bosheit in der Luft (Eph. 2, 2), dann die Strafengel, welche die Seelen der Sünder holen, und die Engel der Herrlichkeit mit Strahlenkronen und Palmenzweigen, die die Gerechten geleiten. Er sieht von oben die „Größe der Menschen“ als ein Nichts und die Sünde der Menschen wie eine große Feuerwolke über die ganze Erde gebreitet. Dann wird ihm auf

seine Bitte das Sterben der Guten und der Bösen gezeigt. Den sterbenden Gerechten umstehen die guten Engel, unter ihnen sein Schutzengel; sie nehmen ihn auf und heißen ihn, sich seinen Körper merken, damit er ihn wiedererkenne am Tage der Auferstehung (!). Dann wird er vor Gottes Thron und ins Paradies gebracht. Ganz ebenso umstehen den Bösen die bösen Geister, bringen ihn hin zum Gericht Gottes, wo ihm keine Heuchelei mehr hilft, wie auf der Erde, sondern all seine Sünden offenbar sind. Gott würde ihm alles verzeihen, wenn er nur fünf Jahre vor seinem Tod Buße getan, ja wenn er nur ein Jahr sich eines guten Wandels befleißigt hätte. So aber wird die Seele dem Tartarus übergeben zur Qual und Aufbewahrung für das jüngste Gericht (das Motiv der Befristung auch in der Apok. Sedrach, der Engel des Tartarus, Tartaruchos, nach dem griechischen Text auch Temeluchos (16), nach der Apok. Petri; doch ist Temeluchos ein Mißverständnis dieser Vorlage).

Nun endlich sieht Paulus wirklich (im dritten Himmel, lat. 2. Kor. 12, 2!) den „Ort der Gerechten“, die himmlische Stadt mit den herrlichen Toren, auf denen die Namen der Gerechten geschrieben stehen. Aus der Stadt kommt der Zeuge des jüngsten Tages (lat. der Schreiber der Gerechtigkeit), Henoch, dem Apostel grüßend entgegen. Das Verbot, etwas mitzuteilen von dem, was er sehen wird, erfolgt hier (2. Kor. 12, 4), nach dem griechischen Text nur für Einiges, nach dem lateinischen für alles, was der Apostel sehen wird. Die Stadt liegt an dem Okeanusfluß, der die ganze Erde bewässert. Neben ihr liegt das Land, das die Sanftmütigen ererben werden (Mt. 5, 5), wenn Christus wiederkommt. In dem Land fließt ein Fluß mit Milch und Honig und wachsen Bäume von jener ungeheuren tausend- und millionenfachen Fruchtbarkeit, wie sie auch Papias als eine Gabe des Paradieses nach einem Herrnwort geschildert hat. (Das alles ist nach dem lateinischen Text den keuschlebenden Verheirateten bestimmt, siebenmal Schöneres aber den Jungfräulichen und denen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten und darum sich selbst fasten.) Dann schaut Paulus den acherusischen See, in dem Michael alle die tauft, die in die Stadt eingehen sollen (vgl. Hermas Vis. III 3, 5 und IX 16). Danach wird er in die himmlische Stadt hineingeführt, deren Mauern 100 Stadien in die Länge und Breite und 12 herrliche Tore haben. Vier Flüsse, in denen Honig, Milch, Öl und Wein fließt, umgeben sie, wieder für die Asketen bestimmt, die sich dieser Genüsse auf der Erde enthalten haben. Vor den Toren sieht Paulus noch hohe Bäume mit Blättern, aber ohne Früchte, unter denen die hochmütigen (lat. Asketen) ihren Hochmut bereuen. Die Bäume, ihre Sinnbilder, klagen mit ihnen. Am Honigfluß sieht Paulus die Propheten, welche die Frommen grüßen. Im Süden der Stadt (gr.) fließt der Milchfluß, bestimmt für die unschuldigen Kindlein von Bethlehem, die Herodes hat töten lassen. Im Osten (lat. Norden) sind die

Patriarchen mit den Gastfreien, im Norden (lat. Osten) fließt der Ölfluß für die, die sich Gott geweiht haben. In die Stadt geführt, sieht Paulus (nach dem Lat. 12 goldene Throne für die, welche die heilige Schrift eifrig studiert und auswendig gelernt haben, nach dem Gr. nur) den gewaltigen Altar in ihrer Mitte, an dem David unter herrlichen Gefängen die Opfer für Gott darbringt. Nebenbei wird das Wort Halleluja mit anderen dunklen hebräischen Worten gedeutet.

Dann wird Paulus über den Okeanos nach Westen gebracht und schaut die Hölle. Zuerst sieht er Sünder, die in einen Feuerstrom getaucht sind bis zu den Knien oder bis zum Nabel oder bis zum Mund oder bis zu den Haaren. Der lateinische Text läßt dem auch genau ihre Sünden entsprechen; und zwar sind es alles kirchliche Leute, die nicht Ernst machen mit ihrem Christentum; im gr. sind einfach alle Gestraften Hurer und Ehebrecher. Dann sieht Paulus (im Norden lat.) einen zweiten Fluß, in dem Diebe und Lasterer (gr.) gequält werden. Paulus weint und bittet für sie um Gnade. Dann kommt als dritte Gruppe in mannigfachen Qualen durch die Tartarusengel ein Presbyter, ein Bischof, ein Diakon, ein Vorleser (lector). Darauf folgt noch eine lange Reihe von gestraften Sündern, meist nach der Apok. Petri dargestellt; neu ist immer nur die Hervorhebung der kirchlichen Gesichtspunkte dabei. Der griechische und der lateinische Text weichen hier wieder stark von einander ab. Der Grieche bringt als letzte Sünde die Verleugnung der Trinität und der Gottesmutter. Das ist wahrscheinlich späterer Zusatz, da der Name Gottesmutter für Maria, freilich schon lange in kirchlichem Gebrauch, doch erst im nestorianischen Streit, also nach der Abfassung unserer Apokalypse, Gegenstand des kirchlichen Bekenntnisses und Kampfes geworden ist.

Nach dieser Höllenschilderung, die für alle Späteren, besonders für die Apok. Mariae grundlegend geworden ist, wird verkündet, wie der Himmel sich öffnet und Gabriel zum Gericht erscheint. Hier hat die Offenbarung Johannis als Vorbild gedient; nur verrät sich die spätere Zeit darin, daß Paulus nicht mehr Gott selber, sondern nur einen Vorhang sieht, hinter dem Gott thront. Dann erscheint der Sohn Gottes auf der Erde. Die Sünder flehen um Gnade und bekommen von ihm einen Ruhetag bewilligt: die Osternacht und den Ostertag.

Zur Erholung (von diesen Schreckensvisionen gr.) wird dem Apostel nun noch das Paradies gezeigt, das in der üblichen Weise geschildert wird. Bemerkenswert ist dabei nur die Bezeichnung eines Baumes als dessen, auf dem der heilige Geist nach der Schöpfung ruhte; aus seinen Wurzeln quellen die vier Paradieseströme. Im Paradies begegnen Paulus Maria, dann die drei Erzväter, und die Jakobsöhne bis auf Manasse. Moses kommt und weint über die Bosheit seines Volkes, und alle Erzväter weinen mit ihm über den gekreuzigten Gottessohn. Dann er-



scheinen die zwölf Propheten, nach dem gr. Text bloß drei: Jesaja, Jeremia und Ezechiel (das ist das Ursprüngliche, denn auch im lat. sprechen nur sie). Danach läßt der Lat. noch Lot und Hiob auftreten. Endlich kommt Noah, der dem Paulus erzählt, wie er hundert Jahre ohne Raft und Ruh, ohne die Kleider zu wechseln und das Haar zu scheren, als Asket die Arche gebaut hat. Noch zwei Heilige erscheinen, nach dem gr. Text Henoch und Elia, nach den andern Elia und Elisa. — Mitten im Satz bricht die Apokalypse im gr. und lat. Text ab, der Syrer hat die Auffindungsgeschichte vom Anfang ans Ende gerückt. Wahrscheinlich ist der alte Schluß verloren gegangen.

Über die Ausgaben und Drucke der Apokalypse oder Vision Pauli s. am besten Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit.<sup>2</sup> I 1913, S. 615ff. Eine brauchbare Ausgabe, die alle Texte berücksichtigte, gibt es noch nicht. Die lateinische Rezension, wie sie James herausgegeben hat (Texts and Studies II 3, Apocrypha anecdota, 1893) ist der verhältnismäßig beste Text, den wir gegenwärtig haben. Hinzugekommen ist nach dem Erscheinen von Bardenhewer der koptische Text durch Budge, Coptic Apocrypha, 1913. Nicht zu verwechseln mit der Paulusapokalypse ist eine nach Epiphanius (haer. 38,2) bei Kainiten und „Gnostikern“ gebrauchte „Himmelfahrt des Paulus“, für die ebenfalls das Wort des Paulus von seinem Entrücktwerden in den dritten Himmel Veranlassung geworden ist (2. Kor. 12). Die Paulusapokalypse ist gut katholisch; sie hat weithin gewirkt und ist in vielen anderen dieser späten Bücher benutzt.

**3. Die Johannesapokalypse.** In mehreren zum Teil stark von einander abweichenden Handschriften ist griechisch eine Offenbarung des Johannes enthalten (in Tischendorfs Apoc. apocr., S. 70—94), zum ersten Mal bezeugt in Scholien zur Grammatik des Dionysius Thrax im 9. Jahrhundert, die in manchen Zügen unsere neutestamentliche Johannesapokalypse nachahmt und wesentlich als Ergänzung zu ihr geschrieben zu sein scheint. Sie bringt eine Schilderung des Antichrists und die Behandlung einer ganzen Reihe von Einzelfragen über das zukünftige und jenseitige Leben, die in der neutestamentlichen Offenbarung keine Beantwortung gefunden haben. Wie alt das Buch ist, läßt sich beim Fehlen aller Zeitbeziehungen schwer sagen. Bouisset (Antichrist, S. 26) nimmt an, daß die Apokalypse abhängig ist von den „Fragen und Antworten“ des Ephraem, aus welchen er die merkwürdige Frageform, die durch fast das ganze Buch hindurchgeht, erklärt. Dann wäre das Buch nach 400 geschrieben. Und das ist auch aus anderen Gründen wahrscheinlich.

Die Offenbarung will nach der Auferstehung Jesu auf dem Berge Thabor gegeben sein, wo der Apostel Johannes nach siebentägigem Fasten auf einer leuchtenden Wolke zum Himmel fährt, aus dem ihm

Ströme des Wohlgeruchs und des Lichtes entgegenfluten. Er sieht das Buch mit den 7 Siegeln aus der Offenbarung, das hier nun in der ungeschlachten Phantasie der Späteren ungeheure Abmessungen bekommen hat, dick ist wie 7 Berge und unabsehbar von Länge. Das Buch mit seinen Gerichtsverheißungen entbindet die erste Frage: Wann wird das sein? Die Antwort lautet: Nach einer Zeit wunderbarer Fruchtbarkeit, da an einer Rebe tausend Trauben sein und jede Traube ein halb Maß Wein geben wird: das alte Wort von der Paradiesesherrlichkeit, das Papias als ein Herrnwort überliefert hat, wird hier als durch irgend ein fruchtbares Jahr erfüllt angesehen. Danach aber wird eine große Hungersnot kommen, fährt das Buch fort, auf die dann unmittelbar der Verleugner und der ausgesondert ist für die Finsternis, der Antichristus, folgen wird. „Und wiederum sprach ich: Herr, offenbare mir, wie beschaffen er ist. Und ich hörte eine Stimme, die sprach zu mir: Das Aussehen seines Gesichtes ist finster, die Haare seines Kopfes sind spitz wie Pfeile, seine Augenbrauen sind wie (?), sein rechtes Auge wie der Morgenstern, das andere wie eines Löwen Auge, sein Mund eine Elle breit, seine Zähne eine Spanne lang, seine Finger wie Sichel, die Spur seiner Füße zwei Spannen lang, und auf seiner Stirne steht geschrieben „Der Antichrist“. Bis zum Himmel wird er erhöht werden und bis zum Hades wird er hinunter müssen, indem er falsche Wunder tut.“ (Fast wörtlich wie in der Apok. Esrae, s. u. S. 158) Wie viel Jahre lang? geht das Fragen weiter. Drei Jahre lang, „und ich will die 3 Jahre wie 3 Monate machen und die 3 Monate wie 3 Tage und die 3 Tage wie 3 Stunden und die 3 Stunden wie 3 Augenblicke, wie David gesagt hat: Du hast deinen Thron auf die Erde hingeschmettert, du hast die Tage seiner Zeit verkürzt, hast Schande über ihn gegossen. Und dann will ich Henoch und Elia senden, ihn an den Pranger zu stellen; sie werden ihn als Lügner und Irreführer brandmarken, und er wird sie töten am Altar, wie der Prophet gesagt hat: Dann werden sie auf den Altar Stiere bringen.“

Ich habe das Stück als Probe der Anlage und des Stiles der Apok. gegeben; man erkennt daraus, daß sie sehr spät ist, denn sie zitiert bereits die Bibel, was alte Apokalypsen nie tun, aber merkwürdiger Weise nicht die Offenbarung Johannes, die sie benutzt, sondern alttestamentliche Stellen, die vielfach auch dieser zugrunde liegen. Ich weise jetzt nur noch auf einzelne Fragen hin, die das Buch aufwirft und um deren willen es augenscheinlich geschrieben ist. Es sind Fragen einer späteren Neugier nach dem Jenseitigen, wie sie unsere alten Apokalypsen noch nicht enthalten. Diese sind alle noch für das Reich Gottes, nicht für das Schicksal der Einzelmenschen und für Einzelheiten des Himmels interessiert. Hier sind die wichtigsten jener Fragen: In welcher Gestalt werden die Menschen auferstehen? Alle gleichmäßig als Menschen von

30 Jahren, nicht als Kinder oder Greise, wie sie starben! Nicht blond noch schwarz an Haaren, wie sie verschieden waren, sondern alle gleich! (11). Gibt es ein Wiedersehen? Werden die Auferstandenen einander erkennen. Die Gerechten wohl, die Bösen nicht! (12). Wer wird beim Gericht zuerst gefragt werden? Die unreinen Geister und der Böse (20). Dann kommen die Heidenvölker; sie werden alle durch Adam gefragt, als die letzten die Griechen (21), dazu die Kezer (Zusatz!). Nach ihnen die Juden (22), endlich die Christen (23). Die sündigen Christen kommen alle in ein und dieselbe Strafe, mögen sie Könige, Erzpriester, Priester, Patriarchen, Reiche oder Arme, Sklaven oder Freie gewesen sein. Wie groß ist die Zahl der Engel? So groß wie die der Menschen (26) usw. Bemerkenswert ist noch eine Stelle über das am Himmel erscheinende „Zeichen des Menschensohnes“. Es ist das Kreuz, wie es auch bereits die Petrusapokalypse in dem neugefundenen Teil bietet. Andere Parallelen hat Bouffet (Antichrist S. 154) gesammelt. Vielleicht ist das Kreuz auch schon Mt. 24, 30 gemeint (Mc. 13 hat das Zeichen noch nicht). Die Stelle ist auch sonst merkwürdig genug, um hier ganz zu stehen: „Dann werde ich meine Engel über das Angesicht der ganzen Erde hinsenden, und sie werden von der Erde alles herrliche und kostbare wegnehmen, die ehrwürdigen und heiligen Bilder und die Heiligtümer der Kirchen und die göttlichen und heiligen Bücher. Und all dies kostbare und heilige wird hinaufgehoben werden von Wolken in die Luft. Dann werde ich befehlen, daß auch hinaufgehoben wird das große und ehrwürdige Szepter, an dem ich meine Hände ausgestreckt hatte. Und alle Abteilungen meiner Engel werden es anbeten.“ Es wird dann den Teufel und seine Scharen in die Flucht schlagen. Die Stelle (13) ist zeitgeschichtlich wichtig: sie setzt die Auffindung des Kreuzes unter Helena voraus, aber ebenso auch beachtlich innerlich durch die Art, wie sie 1. Thess. 4, 16 — die Stelle wird angeführt! — erweitert, indem nicht nur die Christen, sondern der ganze „heilige und kostbare“ Apparat, der sich inzwischen um die „Heiligen“ angesammelt hat, in den Himmel zu dem Herrn erhoben wird.

4. a) Die **Apokalypse des Bartholomäus** ist eine späte Schrift, in der aber wahrscheinlich eine gnostische Grundlage verarbeitet ist (vgl. R. Liechtenhan, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker, ZntW. 1902, S. 232 ff.). Sie enthält eine Schilderung der Begnadigung Adams und Evas und ihre Aufnahme in den Himmel. In den Lobliedern, die dabei erschallen, kommt mancher gnostische Ausdruck vor und unter den 14 Engeln, von denen jeder dem Adam eine Gabe gibt, Abragath, die bekannte gnostische Figur. Des Petrus Stellung als „Erzbischof der Welt“ ist stark hervorgehoben. Früher nur in Fragmenten bekannt (ein koptisches von Dulaurier 1835 mit französischer Übersetzung, die bei Tischendorf Apoc. apoc. XXIV—XXVI abgedruckt ist, ein anderes von C. Schmidt und Harnack mit mehr gnostischen Zügen in den



Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1891, S. 1045 ff.). Neuerdings ist der ganze Text koptisch bekannt geworden, herausgegeben von E. A. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha*, London 1913.

b) Griechisch und slavisch erhalten ist uns noch eine andere auf den Namen des Bartholomäus geschriebene Schrift, **die Fragen des Bartholomäus**, von denen Bonwetsch eine Ausgabe gemacht hat (der slavische Text in deutscher Übersetzung), Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1897, S. 1—42. Am Anfang fehlt der griechische, am Ende der slavische Text. Dieses Buch ist noch stärker gnostisch als das andere.

Die Jünger fragen Jesus nach „den Wundern“. Jesus vertröstet sie auf die Zeit nach seiner Auferstehung. Nun ist die Auferstehung geschehen, und die Fragen beginnen. Zuerst fragt ihn Bartholomäus, warum er am Kreuz eine Zeit lang unsichtbar gewesen sei und man aus dem Hades Heulen und Zähneklappern gehört habe. Er bekommt als Antwort eine Schilderung der Höllenfahrt, die wohl im allgemeinen an derartige apokryphe Legenden anklängt, aber in einem Zwiegespräch zwischen Tod und Teufel ganz eigenartige Züge hat. Dann fragt in diesem Zusammenhang Bartholomäus noch, wer der große Mann gewesen sei, den die Engel auf ihren Armen zum Kreuz gebracht hätten. Es war Adam, der über seine Kinder klagt und am Kreuz erfährt, daß sie erlöst sind. Wieder fragt Bartholomäus nach einem Engel mit feuriger Lanze, von dessen Händen Flammen ausgingen. Es war ein Straßengel: die Flamme von seiner Hand hat den Tempelvorhang in zwei Teile zerrissen (man sieht, wie die Legende keinen leeren Raum duldet!). Bartholomäus fragt weiter: Wieviel Seelen gehn ins Paradies ein, nach dem slavischen Text auch: Wieviel Menschen gehen täglich aus dieser Welt? Im Griechischen antwortet Jesus: „Drei Seelen gehen täglich ins Paradies“, beim Slaven: „Dreißig tausend gehen aus der Welt, darunter sind kaum 10 Gerechte.“ Wie viel Menschen werden mehr geboren, als sterben? „Ein einziger!“ antwortet Jesus. Dann verschwindet er mit seinem Friedensgruß (1).

Ein zweiter Abschnitt bringt die Apostel mit Maria an einem Ort Cherubim, slavisch Chritir (oder Ritor, — alles Verstümmelungen), wo die Apostel Maria nach dem Hergang der Empfängnis und Geburt Jesu fragen. Maria verweigert zuerst die Antwort, weil, wenn sie es sagen wollte, Feuer von ihrem Munde ausgehen und die Apostel verzehren würde. Aber nach weiteren Bitten, die mit gegenseitigen Lobeserhebungen unterstützt werden — Maria erinnert dabei an die Geschichte von den Sperlingen, die das Jesusknäblein schuf und als Bilder der Apostel (!) in die Welt sandte — und nach einem Gebet der Maria, das zum Teil mit glossolalischen Worten gesprochen ist, die hebräisch sein sollen, beginnt sie ihr Geheimnis zu offenbaren. Dabei wird sie von den Aposteln fest-

gehalten, damit es sie nicht zersprengt. Sie schildert, wie sie als Jungfrau im Tempel weilt, ihr plötzlich ein Engel erscheint, eine Wolke des Taus sie benezt und der Engel mit ihr ein Abendmahl mit überirdischem Brot und Wein feiert. Er spricht dann im Namen Gottes: Nach drei Jahren sende ich dir mein Wort (Logos), du wirst einen Sohn empfangen und durch ihn wird die ganze Welt errettet werden. Ehe sie weiterreden kann, kommt Feuer aus ihrem Mund; Jesus erscheint und verbietet ihr, mehr zu offenbaren, da sonst die ganze Schöpfung zerstört würde (2).

Jesus führt dann seine Jünger zuerst auf den Berg (Moria slav.), dann wieder an den Ort Cherubim (gr.), hier slavisch: „der cheruttische d. h. Ort der Wahrheit“. Dort zeigt er ihnen im Westen den Abgrund, den Schlund der Hölle (3).

Die letzte Szene (4) spielt auf dem Ölberg. Zuerst zwischen Petrus und Maria. Wieder tauschen sie Lobeserhebungen aus, Petrus ist der hohe Fels, auf dem der Herr die Kirche gegründet hat. Maria erklärt dem Petrus die Sonne im Osten als Adams, den Mond im Westen als Evas Abbild mit der Blässe der Schuld auf ihrem Angesicht.

Dann bittet wieder Bartholomäus — man bemerkt, daß hier allerlei ineinandergearbeitet ist — den Herrn: „Zeige uns den Widersacher des Menschen.“ Belial wird gebracht von 660 Engeln mit feurigen Ketten: er ist 600 Ellen hoch, 40 (17 slav.) Ellen breit, feuerglühend, schlimmer Gestank geht von seiner Nase aus, einer seiner Flügel ist 80 Ellen lang. (Hier endet der slavische Text.) Bartholomäus muß ihm auf den Nacken treten und stellt ihm Fragen, nachdem er den Mutterschoß der Maria in einem seltsamen Lied gepriesen hat:

O Mutterschoß, weiter als eine Stadt!

O Mutterschoß, breiter als die Breite der Himmel!

O Mutterschoß, der den faßte, den die sieben Himmel nicht fassen!

Du aber hast ihn umfassen und ohne Schmerzen (doketisch!) heilig in deinem Schoße getragen.

O Mutterschoß, der du im Verborgenen warst und den vieloffenbaren Christus geboren hast.

O Mutterschoß, breiter als die ganze Schöpfung, für kurze Zeit hast du geboren . . .

Dann wendet sich die Erzählung ganz plötzlich wieder dem Teufel zu. Bartholomäus bittet um eine Quaste des Gewandes Jesu, um mutig sein zu können (Mt. 6, 56). Jesus weigert sie ihm, weil es nicht mehr altes Erdengewand sei. (Die Phantasie beschäftigt sich mit der Berührbarkeit der himmlischen Gewänder der Auferstandenen!) Endlich fragt Bartholomäus auf Jesu Wort hin nun den Teufel und erfährt dessen eigentlichen Erzengelnamen Satanael, die Geschichte vom Fall des Teufels aus Neid über das Geschöpf des Erzengels Michael, den Menschen,

den er verehren sollte, aber nicht verehren wollte, weil er von der Erde, er, der Teufel, aber aus Feuer geschaffen sei. Auch die Namen der Erzengel und vieler anderer Engel offenbart der Satan und den Namen seines Sohnes Salpsan (Joh. 8, 44 ist von einem Vater des Teufels die Rede). Merkwürdig ist auch die Verführungsgeschichte Adams und Evas erzählt, die Salpsan durchführt. Sie ist als geschlechtliche Sünde mit besonders sinnlichen Zügen ausgemalt. (Im Anschluß an die Paradiesgeschichte werden dann noch die vier Paradiesströme und ihre Namen höchst wunderlich auf Jesus gedeutet und wiederum im Anschluß daran die Namen Christus — „weil er alle Menschen mit dem Öl des Lebens gesalbt hat“ — und Jesus — „weil er alle Sünden geheilt“ — erklärt). Bartholomäus fragt endlich, wem diese Dinge geoffenbart werden sollen. Nur den Gerechten! Dann kommt das Schlußgebet (4).

Ein Anhang (5) erörtert noch die Frage nach der schwersten Sünde — Heuchelei und Verleumdung — und der Sünde gegen den heiligen Geist. Wehe dem, der beim Haupt Gottes schwört, denn Gott hat 12 Häupter (!). Dann wird über die „leibliche“ Sünde gesprochen, d. h. strenge Eihehe wird befohlen, wer zum vierten Mal heiratet ist unwürdig Gottes. Eine Dogologie auf Jesus, der „heiliger Vater, unauslöschliche Sonne, Un-aufhörlicher, Vielleuchtender“ heißt, schließt das Buch (5).

Es ist eine der wunderlichsten Schriften, die uns erhalten sind. Die Mischung von Gnostischem, abenteuerlichem Volksglauben, grotesker Spekulation und katholischen Gemeingedanken ist hier vollendet. Es ist eine Fundgrube für Engelnamen und späte Mythologie. Das gnostische und das apokalypstische Interesse an den Himmelsfragen laufen hier in der seltsamsten Weise durcheinander. Die alte gnostische Grundlage ist nicht mehr herauszuschälen, aber überall noch zu spüren (vgl. Lietzmann, S. 234 ff.).

5. Die **Apokalypse des Thomas**, die im Dekret des Gelasius genannt ist, liegt noch in mehreren lateinischen Handschriften vor, ist aber bis jetzt noch nicht vollständig herausgegeben. Eine Ausgabe bereitet E. von Döbshütz vor. Immerhin läßt sich aus dem bereits gedruckten Stücken ein Bild der kurzen Apokalypse gewinnen.

Sie hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß in ihr die Plagen der Endzeit auf 7 Tage verteilt sind. Am 8. Tage kommt das Weltende. Eigenartig ist in ihr die Beschreibung der Auferstehung, die erkennen läßt, wie man über den Hergang gegrübelt hat. „Am 6. Tage, nachdem die feurige Pforte des Paradieses geöffnet ist, gehen die Geister und die Seelen der Heiligen aus dem Paradiese und kommen auf die ganze Erde, und eine jede geht zu ihrem Leib, wo er liegt, und spricht: Hier ist mein Leib . . .“ So gehen sie eine jede in ihr „Gefäß“, die Leiber erheben sich, werden in die himmlischen Lichtgewänder gekleidet und zum Himmel erhoben.



Ob das Buch griechischen Ursprungs ist, ist nicht ganz sicher, doch scheinen die Verschiedenheiten der lateinischen Überlieferung auf mehrere Übersetzungen hinzuweisen. Wir besitzen von ihm bis jetzt einen von Fr. Wilhelm in seinem von den Thomaslegenden handelnden Buch „Deutsche Legenden und Legendare“ 1907 gedruckten Text, weiter Fragmente, die in einer Palimpsesthandschrift der Wiener Staatsbibliothek von J. Bide gefunden und gelesen, dann von Hauler herausgegeben sind (Wiener Studien 1908, S. 308—340), endlich einen von P. Bihlmeyer in der Revue *Bénédictine* 1911, S. 270 ff. veröffentlichten Wortlaut, den sein Herausgeber als nichtinterpoliert bezeichnet, weil ihm ein Stück fehlt. Dieses Stück gerade ist von Hauler besonders zur Datierung verwandt worden. Es weist hin auf einen römischen Kaiser, einen „Liebhaber des Gesetzes“, dessen beide Söhne Namen haben, die mit A und H anfangen. Das kann nur Theodosius mit seinen Söhnen Arcadius und Honorius sein. Verfolgt man dann die Angaben der „Weissagung“ weiter, so kommt man etwa auf das Jahr 450—480. Damit stimmt nun auffallend eine in einer Handschrift der Chronik des Hieronymus aufgefundenen Notiz über die Thomasapokalypse, auf die C. Friedl in *3ntW.* 1908, S. 172f. hingewiesen hat. Nach ihr soll das Weltende kommen, wenn nach der Auferstehung Jesu „9 Jubiläen“ (= je 50 Jahre) verflossen seien, also  $9 \text{ mal } 50 = 450 + 30 = 480$ . Ist die Stelle wirklich interpoliert, dann ist die Apokalypse selber früher anzusetzen. Ihre Benutzung durch die Priszillianisten, nach der Bihlmeyer sie datieren will, scheint mir nicht sicher. Vgl. noch Bardenhewer a. a. O. S. 620.

6. Eine lateinische **Apokalypse des Philippus** ist vielleicht die Grundlage eines apokryphen irischen Buches gewesen, das „Die immerneue Zunge“ heißt. Es erzählte das Mirakel, daß die Zunge des Apostels Philippus, ihm von Heiden abgeschnitten, immer wieder anwuchs und dabei fortwährend weissagte. Ihre Verkündigung von den Wundern der Schöpfung, von den Geheimnissen der Hölle, vom jüngsten Gericht, von der Schönheit Gottes und des Himmels ist der Inhalt des Buches, das mancherlei interessanten Volks- und Aberglauben des Mittelalters enthält. Über das irische Buch und ein noch späteres, auf seiner Grundlage gearbeitetes irisches Apokryphon, „Die Vision des Adamnan“, handelt James im *Journal of theol. Studies* 1918, Nr. 77, S. 9ff.

7. Eine **Apokalypse des Stephanus** ist im Dekret des Gelasius erwähnt, aber nirgendwo aufzufinden. So hat P. von Winterfeld in der *3ntW.* 1902, S. 358 die Vermutung ausgesprochen, daß es sich bei dieser Angabe gar nicht um eine Apokalypse, sondern um die „Offenbarung“ d. h. Auffindung der Gebeine des Stephanus handle, die ein Brief eines Priesters Lucian aus einem Dorf in der Nähe Jerusalems in phantastischem Aufputz erzählt. Der Brief ist griechisch, lateinisch und altslavisch erhalten (vgl. die Übersetzung des altslav.

Tertes von J. Franko in ZntW. 1906, S. 151—171 mit Bemerkungen über die Annahme von Winterfeld). Vgl. noch Bardenhewer a. a. O. S. 621 und von Dobschütz, Christusbilder 1899, S. 117\*, 289\*\* und von Dobschütz, Das decretum Gelasianum, 1912, S. 302.

8. Die **Apokalypse der Maria**, die weitverbreitet, auch ins Slavische und Äthiopische übersetzt war und von der Tischendorf (S. XXVII—XXX) eine Probe gegeben hatte, ist neuerdings endlich von James (Apocr. S. 109—126) nach einer Handschrift des 12. Jahrhunderts gedruckt worden. Sie ist nicht zu verwechseln mit dem Buch des „Johannes vom Tode der Maria“, das Tischendorf in seinen Apoc. apocr. in mehreren Gestalten abgedruckt hat, das aber nichts Apokalypstisches enthält, sondern nur Legende ist. Die Apokalypse der Maria ist in vielen Handschriften griechisch erhalten, ihre Sprache macht einen sehr jungen Eindruck, auch benutzt sie nicht nur die Petrus- und die Paulusapokalypse, sondern auch die christliche Esraapokalypse. Sie ist also sehr spät; James setzt sie ins 9. Jahrhundert. Sie bedeutet einen Versuch, die Höllestrafen der älteren Apokalypsen in ein festes System zu bringen und fast besonders die Träger der kirchlichen Ämter ins Auge, die um ihrer Sünden willen in die Hölle kommen. Das Buch beschäftigt sich fast nur mit der Hölle, der Abschnitt über das Paradies ist in James Handschrift gar nicht vorhanden, in der von Tischendorf benutzten sehr kurz.

Maria, die „allheilige Gottesmutter“, geht zum Ölberg und bittet Gott, den Erzengel Gabriel zu schicken, ihr in betreff der Strafen und der himmlischen, irdischen und unterirdischen Dinge eine Offenbarung zu geben. So geschieht, nach höchst feierlicher lobpreisender gegenseitiger Begrüßung zeigt Michael (nicht Gabriel!) der Maria zuerst im Westen in der Tiefe des Hades und seiner Finsternis zwei Gruppen von Sündern, deren Vergehen ungefähr das Gleiche, nämlich die Verleugnung der Trinität und der Gottesmutter (vgl. die Apok. Pauli) ist (1—4).

Dann führt er sie nach Süden, wo der Feuerfluß fließt. In ihm werden vier Gruppen von Sündern gepeinigt: bis an den Gürtel in ihm stehend, die Mutter und Vater geflucht haben; bis an die Brust die Unzüchtigen; bis an den Hals, die ihre Kinder ausgesetzt und ihre Brüder Königen und Statthaltern ausgeliefert haben; bis an den Kopf, die beim Kreuz falsch geschworen haben. Dann sind noch an den Füßen aufgehängt und von Würmern zerknagen die Wucherer und an den Ohren aufgehängt die Klatschbasen und Verleumderinnen (5—10). Maria weint über sie und sagt: Besser wäre dem Menschen, er wäre nicht geboren!

Dann wird sie auf den Cheruben nach Westen geführt. In einer Feuerwolke schaut sie zuerst die am Sonntag früh schlafen und nicht (zum Gottesdienst) aufstehen, dann auf feuerglühenden Schemeln sitzend Leute, die sich vor dem Priester nicht erheben, wenn sie in die Kirche

kommen; dann an silbernen Bäumen mit eisernen Zweigen aufgehängt die Verleumder, Meineidigen, Gotteslästerer usw. Danach kommen die schlechten Kirchenbeamten, alle irgendwie qualvoll aufgehängt: die schlechten Verwalter, Priester, Vorleser, Patriarchen und Bischöfe, Priesterfrauen, die sich wieder verheiratet, Diakonissen oder Archidiaconissen, die Unzucht, endlich andere Weiber, die geldgierig Wucher getrieben haben (12—22). Wieder weint Maria.

Dann führen die Cherubim und Seraphim die Gottesmutter auf die linke Seite des Paradieses, wo sie in einem schwarzen feurigen Strom, der wild kocht, Menschen sieht, die tausend Ellen hinein versinken und wieder aufkochen: die Juden, die den Herrn gekreuzigt haben, besonders schwere Unzuchtsünder: Blutschänder und wer sich vergangen hat mit geistlich d. h. durch Patenschaft Verwandten, dann Säuberer, Mörder und Kindermörder (22f.). Dann sieht Maria den Feuersee, in dem die Sünder aus der Christenheit gestraft werden (24). Maria bittet für sie und bekommt die Verheißung: Wenn einer deinen Namen anruft, werde ich ihn nicht verlassen weder im Himmel noch auf Erden. Ihr erneutes Gebet um Gnade, dem sich die Heiligen, Moses, Johannes, Paulus, und hernach auch Gabriel und die Engel anschließen, findet endlich Gehör: Gott sendet Christus, der ihnen sein Erlöserleben ins Gedächtnis ruft und damit schließt, daß er den Sündern die Tage der Pfingstzeit Ruhe vor ihren Qualen schenkt (vgl. S. 148) und Zeit, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zu preisen (25—29). — Ein gewaltiges Gloria aller schließt das Buch (30).

## 2. Auf alttestamentliche Namen geschriebene christliche Apokalypsen.

9. Die Apokalypse Esras. Sie ist in deutlicher Anlehnung an das 4. Esrabuch verfaßt. Auch dieser Esra will „rechten mit Gott“, und zwar wegen der Christen, weil Gott sein uranfängliches Erbarmen gegen sie vergessen habe. Aber alles ist hier verworren, kraftlos und gedankenarm. Ein Mönch hat das Buch geschrieben, hauptsächlich wohl, um einige besondere Spekulationen über die Hölle, die zuerst und vornehmlich geschildert wird, und über den Himmel vorzutragen (Tischendorf S. 24ff.).

Mit Michael, Gabriel und 34 Engeln steigt Esra in die „untere Gegend des Tartarus“ hinab. Zuerst 85, dann 500 Stufen (die zweite Zahl ist bedeutungslos, wohl nur eine Vergrößerung der ersten). Dort findet er Herodes auf einem glühenden Throne schrecklich bestraft. 30 Stufen tiefer trifft Esra die Menge der Sünder. Wiederum viele Stufen tiefer mit glühenden Feuerstopfen in den Ohren die Menschen, die nicht auf Gottes Gebot gehört haben. Noch einmal 500 Stufen tiefer den Wurm und das Feuer, das die Sünder frißt (auch das scheint verallgemeinernd und verstärkender Einsatz). Endlich kommt er auf den Boden der Hölle, wo er im Süden einen Menschen trifft, der sich mit seiner



Mutter vergangen hat, im Norden den Antichrist selber. Die Schilderung ist fast wörtlich gleich der in der Apok. des Johannes entworfenen (vgl. S. 150). Nur ist im Anfang ein Satz ausgefallen und in der Schilderung der Augen des Antichrists das Wort „wie eines Löwen“ — wahrscheinlich durch falsches Lesen — mit „unerschütterlich“ wiedergegeben. Endlich weicht der Schluß in der Esraapokalypse etwas ab: die Worte „indem er falsche Wunder tat“ fehlen, dafür wird wie in anderen Antichristsschilderungen ausgeführt, daß er sich bald in ein Kind, bald in einen Greis verwandelt. Überdies ist noch hinzugefügt: „Und der Prophet sprach: Herr, warum läßt Du zu, daß er das Menschengeschlecht in die Irre führt? Und Gott antwortete: Höre, mein Prophet! Er wird ein Kind werden und ein Greis — und keiner wird ihm glauben, daß er mein geliebter Sohn ist.“ Es ist nicht auszumachen, in welcher Apokalypse das Stück ursprünglicher ist. Die Johannesapok. hat den loöderen Zusammenhang: aber auch in der des Esra spricht gerade diese letzte Umdeutung des Satzes, daß der Antichrist Kind und Greis wird, nicht für die Ursprünglichkeit der Stelle, die so falsch kommentiert wird. Vermutlich haben beide eine ältere Quelle benutzt. — Dann kommt die Weissagung des Endes in der üblichen Form und als Nachtrag die Bestrafung der Kindesmörderinnen, ganz ähnlich dem, was in der Petrusapokalypse darüber steht.

Eine Wolke hebt Esra in den Himmel, wo er nebenbei das Geheimnis der Entwicklung des Menschen in den neun Monaten vor seiner Geburt erfährt — ein Stück primitiver Physiologie. Dann folgt die Schilderung des Paradieses, in dem Esra den Henoch, Elia, Moses, Paulus, Lukas, Matthias — man beachte die Auswahl — und alle Väter und Gerechten trifft. Er schaut die Geheimnisse der Winde, des Eises usw., die aber nicht mitgeteilt werden, sieht dann noch einmal Gefastete im Tartarus und sonstwo (Unordnung im Text!) und erfährt die Namen der Engel, die über das Weltende gesetzt sind: Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Gabuthelon, Akër, Arphugitonos, Bebueros, Zebuleon.

Dem Gebote Gottes, der ihm nun zu sterben befiehlt, widersetzt er sich. Die Legende, die wir bei Adam und Abraham wieder treffen, wird mit besonderen Zügen ausführlich erzählt. Mit einem Gebet für die, welche das Buch abschreiben und bewahren, schließt es.

Es ist deutlich ein Gemengsel von allerhand Überlieferungen und eine schwache Nachahmung älterer Schriften. Zeitlich ist es sehr schwer anzusetzen, da nichts auf eine erkennbare Gegenwart hinweist. (Vgl. Tischendorf, Studien und Kritiken 1851, S. 423ff. und über andere Esraapokalypsen Schürer a. a. O. S. 245f.)

10. Ein letzter, gehaltvollerer Abkömmling des 4. Esrabuches ist die **Apokalypse des Sedrach** (der Name ist der des Freundes Daniels, wenn er nicht eine Umgestaltung wiederum des Namens Esra ist). Sie

ist in einem sehr späten, mittelalterlichen Griechisch geschrieben und nur in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts erhalten, herausgegeben von James (Apocr. anecdota, TaSt II 3, S. 127—137).

Eine lange Predigt über das Thema: Ungeheuchelte Liebe ist das Beste in der Welt eröffnet das Buch. Dann fährt der Seher auf den Flügeln eines Engels in den 3. Himmel, wo die Flamme der Gottheit steht, um mit Gott selbst von Mund zu Mund zu streiten. Denn auch dies Buch ist eine Theodizee und zwar eine viel klarere und tiefere als die Esraapokalypse, wenn sie auch an die Fülle und Kraft des vierten Esrabuches nicht heranreicht. Die anklagenden Fragen des Propheten lauten so: Warum hast Du, Herr, Himmel und Erde erschaffen? Antwort: Um des Menschen willen! Wenn Du das getan hast, warum vernichtest Du ihn? Der Herr: Der Mensch ist mein Geschöpf; ich züchtige ihn, wie ich ihn finde! Strafe und Feuer ist Deine Züchtigung, Herr. Besser der Mensch wäre nie geboren. Gott verweist auf den Sündenfall. Darauf der Prophet: Mit deinem Willen ward der Mensch verführt. Denn Du hast befohlen ihn anzubeten! Warum hast Du den Teufel nicht getötet — wer kann gegen ihn kämpfen, gegen einen unsichtbaren Geist, der wie ein Rauch ins Herz des Menschen geht und ihn verführt? Darauf Gott: Ich habe den Menschen mit Verstand erschaffen und ihm alles gegeben, alle Tiere fliehen vor ihm; er aber ist in Undankbarkeit mir untreu geworden. Kein irdischer Vater würde einem solchen untreuen Sohn vergeben, wie viel weniger der himmlische, der Schenker solcher Gaben! Sedrach: Du weißt, Herr, wie der Ratschluß und die Erkenntnis des Menschen ist, und bestimmst ihn zur Hölle! — Allein will Sedrach auch nicht in den Himmel gehen, wie Esra nicht im 4. Esrabuch. Wenn Gott sich darauf beruft, daß er Adam und Eva so schön erschaffen habe, jagt Sedrach: Was nützt die Schönheit, wenn sie in der Erde fault? Und warum vergilt Gott, der doch selber zu vergelten verboten hat? Warum sendet er nicht einen Engel, den Menschen zu leiten, wie der Mensch doch sein Maultier am Zügel leitet? Gott antwortet: Ich lasse ihn nach seinem Willen gehen, weil ich ihn geliebt habe! (Hier steht also bereits der tiefe Gedanke, daß die Freiheit des Menschen höchste Liebesgabe von Gott ist.) Sedrach bestätigt, daß von allen Geschöpfen der Mensch das am meisten geliebte ist, von allen Tieren das Schaf, von allen Bäumen der Ölbaum, von allen Früchten die Rebe, von allen Fliegenden die Biene, von den Flüssen der Jordan, von den Städten Jerusalem. „Und das alles liebt auch der Mensch.“

Nun fragt Gott — wie im Hiob und im vierten Buch Esra: Sage mir Sedrach, seitdem der Himmel und die Erde geschaffen wurden, wie viel Bäume sind in der Welt gewachsen, . . . und wie viel Blätter haben sie? Wie viel Wogen haben sich im Meer erhoben? und all die andern großen Fragen, die den Menschen verstummen machen und ihm die Ant-

wort auf die Lippen legen: „Das weißt Du, Herr, allein! Nur bitte ich Dich, befreie den Menschen aus der Strafe und trenne dich nicht von unserm Geschlecht.“

Dann kommt der lang ausgesponnene Schluß. Der Sohn Gottes wird aufgefordert, Sedrach seine Seele zu nehmen: der weigert sich zu sterben wie Adam, wie Abraham, wie Esra in den Apokalypsen, immer wieder kommt dies beliebte Motiv. Statt dessen fragt Sedrach: Aus welchem Glied wird die Seele genommen? Antwort: Sie wird bereitet inmitten der Lungen und des Herzens und ist zerstreut in allen Gliedern. Dann spricht Sedrach einen langen Klagegesang auf alle Glieder des Leibes — ein wunderliches Stück. Er fragt weiter, wie lange ein alter Mensch noch vor seinem Tod Buße tun muß, und handelt mit Gott — wie Abraham um Sodom — von drei Jahren bis auf vierzig Tage. (Vgl. die Apok. Pauli oben, S. 147.) Wie muß man Buße tun? Mit guten Werken und Thränen! Viele Heiden werden kommen und in Abrahams Schoß ruhen, während viele Christen verstockten Herzens ohne Buße sterben. (So hat sich jetzt, da man durch die Kindertaufe von Geburt an Christ wird, das Wort Jesu gewandelt!) Noch einmal bittet Sedrach um Gnade für sie und für alle. Aufs neue versichert ihm Gott, daß er Sünder annehmen will, auch wenn sie nur 20 Tage Buße getan haben, ja wenn sie nur Sedrachs Namen anrufen (s. die Apok. der Maria) oder sein Buch abschreiben. Da sagt Sedrach: „Jetzt nimm, Herr, meine Seele“ und stirbt. Gott holt ihn zu allen Heiligen ins Paradies.

11. Ein mittelalterliches Buch ist auch die christliche **Danielapokalypse**, die in zwei Formen, einer griechischen (Ausgabe von E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta*, Leipzig 1895, S. 113—121) und einer armenischen (Ausgabe von Kalemkian, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 1893), veröffentlicht ist. Auch Tischendorf hatte von ihr schon einen Auszug gegeben (S. XXX—XXXIII). Mit viel biblischen Worten und Anklängen an die Offenbarung Johannis gibt das Buch zeitgeschichtlich gemeinte Drohungen gegen die Welt und die „Siebenhügelstadt“. Neben den biblischen Formeln geben besonders die sybllinischen dem Flugblatt das Gepräge. Bemerkenswert ist darin vor allem die Antichriststelle, die hier von der Weissagung einer weiblichen Antichristfigur begleitet ist: In der Siebenhügelstadt wird sich ein blutbeflecktes Weib zum Gott machen und sprechen: Wer ist Gott außer mir? Dann enthält das Büchlein eine auch sonst vielfach vorkommende Weissagung, daß der Kaiser des Westreiches, wenn er seinen Tod kommen fühlt, nach Jerusalem wallfahren wird, um seine Herrschaft und die Krone in Gottes Hände zu legen. Die zeitgeschichtlichen Angaben sind nicht einheitlich. Manches führt in die Zeit der byzantinischen Kaiser des 7. und 8. Jahrhunderts, die Araber und die Franken werden neben



einander genannt. Wenn aber als Sitz eines von vier Kaisersöhnen neben Rom, Byzanz und Alexandrien auch Thessalonich geweissagt wird, so scheint das in die Zeit des lateinischen Kaisertums zu gehören. Oder konnte diese Stadt auch früher schon in dieser Weise hervortreten? Die Weissagung des gotteslästerlichen Weibes in Rom könnte mit der Sage von der Päpstin Johanna zusammenhängen; man kann die Gestalt freilich auch aus der Cleopatraweissagung der alten jüdischen Sibylle (III 75 ff.) herleiten wollen. Zahn und Bouffet nehmen an, daß der armenischen und heutigen griechischen Fassung eine ältere kleine Antichrist-apokalypse aus der Zeit des Untergangs des weströmischen Reiches zu Grunde liege. Daß „das blonde Geschlecht“ in der Siebenhügelstadt herrscht, scheint an einer Stelle des Buches auch noch etwas Neues zu sein (vgl. Bouffet, Antichrist, S. 41—45, und Zahn, Forschungen V, S. 119 ff.).

12. Von einer **Apokalypse des Adam** hat Ernst Renan Fragmente in syrischer und zum Teil auch in arabischer Sprache herausgegeben (Journal asiatique V 2, 1853, S. 427—471). Zu den beiden ersten hat James (TaSt II 3, 1893) einen griechischen Paralleltext nach einer Pariser Handschrift, die von magischen Dingen handelt (Anfang des 16. Jahrhunderts) veröffentlicht. In diesen beiden Fragmenten werden die Stunden des Tages und der Nacht aufgezählt mit genauen Angaben, welche Wesen in ihnen Gott dienen, ob Engel, Menschen, Tiere, Dämonen usw. In dem Pariser Text ist das ganze als ein Werk des Mathematikers (= Astrologen) Apollonius bezeichnet. Ein drittes Fragment Renans handelt von der Menschwerdung „unseres Heilandes“ durch daselbe „Tor“, durch welches der Tod in die Welt kam (das Weib). Es enthält noch Reste von Offenbarungen über den Sündenfall (der Paradiesbaum war ein Feigenbaum) und die Sintflut, dazu augenscheinlich den Schluß des Testaments mit der Angabe, daß es in der „Schachhöhle“ versiegelt niedergelegt worden sei, wo auch Adam aus dem Paradies das Gold, den Weihrauch und die Myrrhen hingelegt habe, welche die Weisen dem Kindlein Jesu brachten.

Das vierte Fragment handelt von der Stufenreihe der Engel. Ganz unten stehen die „Engel“, die über die Menschen wachen, dann kommen die „Erzengel“, die alle Wesen der Schöpfung beaufsichtigen, dann die „Herrschaften“ (ἀρχαί), die über Wolken, Schnee, Regen gesetzt sind, dann die „Mächte“, die über Sonne, Mond und Sterne walten, an 5. Stelle die „Kräfte“ (ἀρεταί „Tüchtigkeiten“), welche die Dämonen verhindern, die Welt zu zerstören, an 6. die Herren (κυριότητες), die über die Königreiche wachen, an 7. die Throne, die Seraphim und Cherubim, die vor der Majestät unseres Herrn Jesu stehen.

James hat auch darauf hingewiesen, daß bei Cedrenus als aus einer „Buße“ oder „Offenbarung“ des Adam stammend erzählt wird:

„Adam tat in seinem 600sten Jahre Buße und erfuhr durch Offenbarung alles über die Wächter (Engel), die Sündflut, die Buße und die Menschwerdung Gottes und über die Gebete, die in jeder Stunde des Tages und der Nacht Gott von allen Geschöpfen dargebracht werden, durch Uriel, den Engel, der über die Buße gesetzt ist.“ Auch hat James vermutet, daß aus dieser Apokalypse ein apokryphes Zitat stammte. Im Barnabasbrief 2,10 nämlich und bei einigen Kirchenvätern wird das Psalmwort „Ein Opfer für Gott ist ein zer Schlagenes Herz“ fortgesetzt mit folgenden Worten, die nicht in der Bibel stehen: „Ein Geruch des Wohlgefallens ist dem Herrn ein Herz, das seinen Schöpfer preist“ o. ä. In der Konstantinopler Handschrift des Barnabasbriefes steht nun zu 2,10 am Rand „Psalm 50 und in der Apokalypse des Adam“. Wir haben keinen Grund, diese Angabe zu bezweifeln. Dann müßte die christliche Apokalypse, aus der die Fragmente stammen, eine Bearbeitung eines alten jüdischen Buches sein: sie selbst ist natürlich viel später als der Barnabasbrief, ja nach der Systematisierung der Stunden und Engel gehört sie in sehr späte Zeit. In diese führt auch die Legende von der Schatzhöhle, die Veranlassung zu einer eigenen späten Apokalypse geworden ist (vgl. C. Bezold, Die Schatzhöhle, aus d. jhr. Tert 1888).

### 3. Christliche Apokalypsen auf jüdischer Grundlage.

Bei einer ganzen Anzahl von späteren Apokalypsen, die jetzt deutlich christlich, zum Teil auch gnostisch sind, schimmert noch eine jüdische Unterlage durch. Das ist ja schon bei unsern älteren Apokalypsen zum Teil der Fall, sicherlich bei der Offenbarung Johannis, von einigen Gelehrten auch für das Hermasbuch vermutet, und selbst der kleinen Apokalypse der Evangelien (Mt. 13, Mt. 24f., Lk. 21) liegt ein jüdisches apokalypsisches Flugblatt zu Grunde.

Daneben gibt es auch Bücher, deren Inhalt so allgemein ist, daß man schwanken kann, ob man es mit einem jüdischen oder christlichen Buch zu tun hat. Das gilt z. B. von dem „Leben Adams und Evas“, das auch unter dem Titel „Mosesapokalypse“ bekannt ist (vgl. die Übersetzung und Einleitung von Fuchs in Kaußsch, Pseudepigraphen des A. T.s). Ähnliche Unsicherheiten in der Beurteilung ergeben sich auch für andere spätere Apokalypsen. Ein Buch dieser Art ist das „Slavische Henochbuch“, das in seinem ethischen Teil starke christliche Klänge, im apokalypsischen eine neutrale Beschreibung der 7 (10) Himmel und anderer überirdischer Geheimnisse hat, aber doch durch einige nur vom Boden des Judentums aus verständliche Äußerungen über das Opfer seine jüdische Herkunft verrät.

13. Zwei in verschiedenen koptischen Dialekten geschriebene Handschriften haben uns nach den überzeugenden Darlegungen ihres letzten

herausgebers und Übersetzers, Steindorf (Tull. NS. II, 3a), die Zephania- und die Eliasapokalypse erhalten, jene eine noch fast rein jüdische Schrift mit Anklängen an die Evangelien in ihrem Eingang, diese ganz gewiß eine christliche Apokalypse des ausgehenden vierten Jahrhunderts, aber wahrscheinlich auf der Grundlage der alten jüdischen Eliasapokalypse, die schon Origenes zitiert hat.

a) Die erste, also wahrscheinlich die **Zephaniaapokalypse** beginnt mitten im Satz — „— stirbt, werden wir (Engel?) ihn bestatten wie alle Menschen; wenn er stirbt, werden wir ihn hinaustragen, indem wir Zither spielen und psallieren mit Gesängen über seinem Leibe. Ich aber ging mit dem Engel des Herrn; er führte mich über meine ganze Stadt (welche? Jerusalem?); niemand war vor meinen Augen. Darauf sah ich zwei Leute, wie sie zusammengingen auf ein und demselben Wege; ich bemerkte, wie sie . . . Ferner sah ich noch zwei Frauen, wie sie zusammen mahlten an einer Maschine. Ich aber erblickte sie, wie sie sich unterhielten, und ich sah zwei . . . auf ihrem Lager . . .“ Die merkwürdigen Anklänge dieser Stelle an die apokalyptischen Worte Jesu können nur aus Abhängigkeit von den Evangelien erklärt werden, denn wir haben hier einen Mischtext aus Mt. 24, 40f. und Lk. 17, 34f. vor uns. Sonst finden sich solche christlichen Anklänge nicht.

Vom Himmel aus, vom Ort der Gerechten, wo ewiges Licht ist, sieht der Seher nun den Ort der Strafe (Seite 2—12); zuerst in einem Überblick, dann führt der Engel den Seher auf den Berg Seir (d. i. das Bergland südlich von Jerusalem, das hier aber wohl schon irgend eine legendarische, symbolische Bedeutung hat) und zeigt ihm dort die drei ungehorsamen Söhne des hohenpriesters Joatham (Personen und Sache uns unbekannt). Zwei Engel, die alle guten Werke der Gerechten aufschreiben, schaut er noch, wie sie über Joathams Söhne weinen; von den Engeln des „Anklägers“, welche die bösen Taten aufschreiben, erzählt ihm der führende Engel. Dann sieht er die Strafengel, zehntausend mal zehntausend, schreckliche Gestalten mit Pantherköpfen und Bärenzähnen, mit blutunterlaufenen Augen und Mähnen wie Frauenhaare (vgl. Apok. Petri). Weiterhin kommen eiserne Tore, hinter denen eine schöne Stadt liegt, und noch einmal die Tore, feuerspühend, und bei ihnen das Feuermeer der Hölle. Dann erscheint der „Ankläger“ selber, furchtbar wie die Strafengel, aber noch gewaltiger als sie, mit einem Löwenhaupt (1. Petr. 5, 8). Der geängstete Seher fleht um Rettung vor ihm, da erscheint ihm der große Engel Jeremiel im Bilde des Erzengels aus Daniel 10 und Offbg. Joh. 1, und schützt ihn: Anbetung, die ihm der Seher weihen will, wehrt er ab, ganz ähnlich wie es in Offbg. Joh. 19, 10, 22, 8f. geschieht. Der Seher liest dann auf der Rolle des Anklägers seine eigenen Sünden: nichtgemachte Besuche bei Witwen und Waisen, Vergessen des Fastens und des Gebets zur Gebets-



zeit und Vernachlässigung seines prophetischen Berufs („wenn ich mich einen Tag nicht zu den Kindern Israels gewandt hätte“).

Nachdem der Seher Mahnung und Trost bekommen hat, siegreich zu werden über den Ankläger, wird er in einem Schiff nach dem Lande der Seligen übergesetzt (S. 13—18). Er bekommt ein Engelsgewand, versteht die Sprache der Engel, hört die gewaltige Posaune des letzten Gerichts, sieht Abraham, Isaak und Jakob, Henoch, Elias und David, wohl im Paradies. Aber statt des erwarteten Himmelsbildes sieht der Prophet noch einmal hinab in die Hölle, wo die Seelen der Sünder, der Bestecher, Wucherer (Apok. Petri!) und der schwankenden Katechumenen (wieder ein christlicher Zug!) mit Leib und Haaren — wie ausdrücklich festgestellt wird — im Feuer gequält werden. Die Erzväter kommen täglich heraus und bitten für die Sünder.

Mit einer Weisagung des Endgerichts bricht das Stück ab.

b) Der zweite Teil der Handschriften, wahrscheinlich die **Eliasapokalypse** in christlicher Bearbeitung, beginnt, wie manche spätere christliche Apokalypse mit einer Mahnrede, hat überhaupt eine ganz andere Haltung und zeigt eingehende Kenntnis des Neuen Testaments. Der Inhalt der Mahnung ist: Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist (1. Joh. 2,15). Laßt ab vom Bösen! Der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe (1. Petr. 5,8). Gott hat aus Barmherzigkeit seinen Sohn in die Welt gesandt (ähnlich Joh. und Past.), nicht einen Engel bloß (Hebr. 1,4ff.). Er verheißt den Treuen Kronen (Apok. Joh. 2,10) und Throne (Mt. 19,28, Lk. 22,30) usw. — Dann kommt eine Mahnrede gegen die Irrlehrer, die das Gesetz und das Fasten, das von Gott geschaffen ist wegen ihrer Begierden, die gegen die Seele streiten (1. Petr. 2,11, Jak. 4,1), abschaffen. Der Reine soll fasten, Fasten vergibt Sünde, heilt Krankheiten und vertreibt Dämonen (Mt. 9,29). Niemand soll an der Erfüllung des Gebets zweifeln — kein Zweifler kommt in den Himmel.

Dann setzt eine schwer zu entwirrende Weisagung ein. Es handelt sich um Kämpfe zwischen Ägypten und Persien, dazu um einen „Friedenskönig“ aus dem Westen, der Priester und Heiligtümer schützt. Das führt wohl in die Zeit der ersten christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts. Aber es liegen hier ältere — auch jüdische — Stücke dazwischen. Apokalyptisch bedeutsam und sicher aus alter Überlieferung stammend ist das Bild des Antichrists.

„Im vierten Jahre jenes Königs wird sich der Sohn der Gesetzlosigkeit zeigen, indem er spricht: Ich bin der Gesalbte, obwohl er es nicht ist. Vertraut ihm nicht! Wenn der Gesalbte kommt, so kommt er wie eine Taubengestalt, indem ihn der Kranz von Tauben umgibt, indem er schwebt auf den Wolken des Himmels und das Zeichen des Kreuzes (S. 66) vor ihm herzieht, indem die ganze Welt ihn sehen wird wie

die Sonne, welche leuchtet von den Gegenden des Aufgangs bis zu den Gegenden des Niedergangs. Also kommt er, indem alle seine Engel ihn umgeben. Es wird nun auch der Sohn der Gesetzlosigkeit versuchen, sich an den heiligen Orten festzusetzen, und zur Sonne sagen: Falle! und sie wird fallen; er wird sagen: Leuchte! und sie wird es; er wird sagen: Werde dunkel! und sie wird es; er wird zum Monde sagen: Werde blutig! und er wird es; er wird mit ihnen vom Himmel verschwinden und auf dem Meere und den Flüssen wandeln, wie auf dem Trocknen; er wird die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Stummen reden und die Blinden sehen lassen; die Aussätzigen wird er reinigen und die Kranken heilen; denen, welche von Geistern besessen sind, wird er sie austreiben; er wird viele Wunder und Zeichen vor jedermann verrichten und die Werke tun, die der Gesalbte getan hat (tun wird, die andere Hdschr.), bis auf das Auferwecken der Toten allein. Daran werdet ihr ihn erkennen, daß er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist, weil er keine Macht über die Seele hat. Seine Merkmale nämlich will ich euch sagen, damit ihr ihn erkennt: Er ist ein wenig . . . , jung, dünnbeinig, vorn auf seinem Kopfe ist eine Stelle von weißem Haar, . . . , seine Augenbrauen (?) reichen bis zu seinen Ohren, Aussatzgrind ist vorn auf seinen Händen; er wird sich vor denen, die ihm zuschauen, verwandeln, er wird jung und alt werden und sich mit allen Merkmalen verwandeln. Nur die Merkmale seines Kopfes werden sich nicht verwandeln können. Daran werdet ihr ihn erkennen, daß er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist.“

Der Antichrist wird von einer Jungfrau Tabitha (Apg. 9,36) gescholten, sie läuft ihm hinauf nach Judäa nach, dann verfolgt er wieder sie. Henoch und Elias schelten ihn ebenfalls, und er tötet sie nach sieben-tägigem Kampf. Ihre Leichname liegen dreieinhalb Tage auf dem Markt. Sie stehen auf und fahren leuchtend und jauchzend, von der ganzen Welt gesehen, gen Himmel (Apok. Joh. 11). Dann wendet sich der Antichrist gegen die Heiligen, nimmt sie (mit den Priestern des Landes achm.) gefangen und martert sie mit furchtbaren Qualen. Die vor dem Martyrium fliehen, werden in der Wüste sterben; ihr Fleisch wird wie Stein werden, daß die wilden Tiere sie nicht fressen. Sie werden auch am jüngsten Tage auferstehen, aber nicht mit den Märtyrern in das Königreich des Gesalbten kommen. Sechzig Gerechte, gerüstet mit dem Panzer Gottes, eilen nach Jerusalem, kämpfen mit dem Antichristen und schelten ihn. Er tötet sie auf Scheiterhaufen. Da wendet sich die Menschheit von ihm ab, weil er Gerechte tötet. Der Christus sendet seine 64000 Engel, sie nehmen die Menschen, auf deren Stirn sein Name und auf deren Hand das Siegel ist (Apok. Joh. 7,3 ff.), auf ihre Flügel und entführen sie vor seinem Zorn. Gabriel und Uriel bilden eine Lichtsäule, ziehen vor ihnen her und bringen sie in das heilige Land, das himm-

lische, wo sie vom Baum des Lebens essen und weiße Kleider tragen.

Neue Strafen Gottes kommen über die Erde, die immer noch unter der Herrschaft des Antichristen steht; da fangen die Menschen an, sich über den Herrscher, der sie nicht retten kann, zu beklagen und von ihm abzufallen. Der Antichrist weint, weil er seine Herrschaft schwinden, seine Jahre zu Monaten und seine Tage wie flüchtige Stäubchen werden fühlt (hier taucht zuerst die Vorstellung von der „Verkürzung“ der Tage auf, vgl. übrigens schon Mt. 13,20). Doch verfolgt er die Heiligen erst recht, indem er mit seinen feurigen Flügeln hinter ihnen herfliegt. Da läßt der Herr Erde und Himmel Feuer sprühen, zweiundsiebzig Ellen hoch, das die Sünder und die Teufel verzehrt. Das Weltgericht beginnt. Elias und Henoch erscheinen vom Himmel und töten den Antichrist, der sich auflöst, wie Eis vor dem Feuer, wie ein Drache, in dem kein Atem ist.

Dann kommt der Gesalbte mit allen Heiligen, verbrennt die Erde und errichtet das tausendjährige Reich unter einem neuen Himmel auf einer neuen Erde, die ohne Teufel ist. Die Heiligen werden allezeit bei den Engeln und dem Christus sein, die ganzen tausend Jahre.

Deutlich ist das Buch in seiner heutigen Gestalt christlich. Es ist wahrscheinlich nicht vor dem vierten Jahrhundert, sogar nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben. Mit der alten jüdischen Eliasapokalypse, aus der nach Origenes das von Paulus angeführte Wort: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“ usw. stammt (1. Kor. 2,9), ist es also auf keinen Fall gleichzusetzen. Ja man könnte überhaupt zweifeln, ob es eine Eliasapokalypse sein solle, da Elias in dem Buch nicht als der Seher, wohl aber in dritter Person vorkommt und in der Handschrift der Titel „Die Apokalypse des Elias“ nicht als Überschrift, sondern unter der letzten Zeile steht. Doch spricht eines stark dafür, daß das wirklich eine Unterschrift und damit der Titel des Buches sein soll und ist. Es gibt nämlich auch eine bei den Juden überlieferte hebräische Eliasapokalypse, gleichfalls aus dem dritten oder vierten Jahrhundert, die unter manchem anderen Stoff eine Beschreibung des Antichrists enthält, die der oben angeführten auffallend ähnlich ist. Es heißt da: „Der niedrigste unter den Königen, der Sohn einer Sklavin, mit Namen Gigit (Schlauch) wird ihm entgegenziehen vom Meere. Und das werden seine Malzeichen sein, wie sie Daniel schaute: sein Gesicht ist lang; zwischen seinen Augen ist Hochmut (wofür der Übersetzer und Herausgeber Buttenwieser lesen will „An seinem Vorderkopf ist eine Glaze“), er ist von sehr hohem Wuchs, seine Füße sind hoch und seine Unterschenkel dünn.“ Auch Lactanz (um 300) hat eine ähnliche Schilderung benutzt. Es scheint, als ob das alles auf die alte jüdische Eliasapokalypse zurückgehe, die man freilich nicht mehr wirklich aus diesen Schriften herausarbeiten kann. (Vgl. M. Buttenwieser, Die hebrä-



ische Eliasapokalypse, Leipzig 1897; W. Bouisset, Der Antichrist, S. 54ff. [noch unter dem Titel Zephaniaapokalypse]; W. Bouisset, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie, ZfKG. XX 1900, S. 103—112. Schürer III, S. 267—272; Beer, Pseudepigraphen RE.)

15. Eine seltsame und schwer zu entwirrende Mischung von Jüdischem, Gnostischem und Christlichem enthält die **Apokalypse des Abraham**, die N. Bonwetsch in deutscher Übersetzung mit einer sehr guten Einleitung besonders in die Abrahamlegende uns auf Grund der russischen Ausgaben von Tichonravov u. a. erschlossen hat (N. Bonwetsch, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I 1897).

Die Apokalypse beginnt mit der auch sonst in jüdischen Schriften behandelten Legende, nach der Abraham die Götterbilder, die sein Vater Thara herstellt, zerstört und dessen Götzendienst bekämpft. Zum Lohn dafür wird Abraham gerettet, als Gott die Götzen mitsamt dem Haus des Thara vernichtet. Dann wird er durch Gottes Stimme zu dem großen in 1. Mos. 15 geschilderten Bundesopfer am Horeb berufen, bei dem er die Offenbarung „über die Aeonen, die durch Gottes Wort geschaffenen und gefestigten, gemachten und erneuerten, und über das Kommende und das Gericht“ durch den Engel Jaoel empfängt, dessen Namen als der Seiende erklärt wird (es ist Jao = Jahve + El) (Kap. 1—9).

Das Opfer selbst wird nun phantastisch ausgeschmückt. So ziehen die Opfertiere von selbst dem Abraham auf seinem in 40tägigem Fasten vollbrachten Weg nach dem Horeb nach; die unreinen Raubvögel, von denen der atl. Text spricht, werden in einen einzigen verwandelt, der sich als der Satan, hier Azazel genannt, entpuppt. Er versucht Abraham von dem Engel zu trennen, wird aber von diesem entlarvt und in seiner Sünde — er hat die Geheimnisse des Himmels auf der Erde verraten — bloßgestellt (10—14). Mit der Feuerflamme des rauchenden Ofens, der auch hier erscheint, steigt Abraham in den Himmel empor: die für das Opfer bestimmte Taube trägt ihn auf dem rechten, die Turteltaube den Jaoel auf dem linken Flügel hinauf. Droben über dem Aër unter den Engeln, wo die Stimme Gottes ertönt gleich dem Rauschen vieler Wasser, betet Abraham ein Lied, das außerordentlich an die gnostischen Lieder erinnert: „Vormweltlicher, starker, heiliger El, Gott, Alleinherrscher, durch dich selbst Gewordener, Unverweslicher, Unbefleckter, Ungewordener, Makelloser, Unsterblicher, durch dich selbst Vollkommener, durch dich selbst Leuchtender, Mutterloser, Vaterloser, Un-erzeugter, Hoher, Feuriger, Gerader, Menschenliebender, Gütiger, Mild-tätiger, Freigiebiger, um mich Eifernder, Geduldiger und sehr Barm-herziger, Eli, das heißt Mein Gott, Ewiger, Starker, Heiliger, Sabaoth, sehr herrlicher, El, El, El, El, Jaoel! Du bist es, den meine Seele geliebt hat, Beschützer, Ewiger, Leuchtender mehr als das Feuer, Licht-

voller, dessen Stimme wie der Donner, dessen Blick wie der Blitz ist, Dielaugiger, der du annimmst die Gebete derer, die dich ehren, und dich abwendest von den Bitten derer, die mit den Fesseln ihrer Taten Deinen Zorn erregen, der du dereinst lösen wirst das Zusammensein von Gottlosen und Gerechten in diesem vergänglichen Aeon, indem du den neuen Aeon der Gerechten heraufführst! O Licht, du scheinst vor dem Morgenlicht auf deine Geschöpfe, daß es von deinem Angesicht her Tag wird auf der Erde und daß es in deinen himmlischen Wohnungen keines anderen Lichtes bedarf als des unaussprechlichen Glanzes von dem Leuchten deines Angesichtes. Nimm mein Gebet an und habe Wohlgefallen an ihm, ebenso auch an dem Opfer, das du dir selbst durch mich bereitet hast, der ich dich suchte. Nimm mich gnädig an und zeige mir und lehre mich und tue mir, deinem Knecht, alles kund, was du mir versprochen hast" (17).

Unter den Worten dieses Gebets hebt sich das Feuer des höchsten Himmels. Abraham hört die Stimme Gottes, sieht seinen Thron (ihn selbst auch hier nicht) mit den vier Cherubim, die merkwürdiger Weise miteinander streiten (vgl. das εἰρηνοποιῦσας τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — in Kol. 1,20), von Jaël besänftigt werden und das „Lied des Friedens Gottes" gelehrt bekommen (18). Von dort oben schaut Abraham nun hinunter auf die Himmel, von denen der siebente, sechste und fünfte mit ihren Bewohnern deutlich geschildert werden (mit dem 5. ist er schon auf der Erde angekommen, die Apokalypse weiß also eigentlich nur von 3 Himmeln, die sieben sind schematisch eingetragen). Erde und Meer, der Leviathan und der Garten Eden zeigen sich ihm. Endlich schaut er die Völker, in zwei Scharen: zur Rechten das für Gott ausgesonderte „Volk der Völker", auffallender Weise „mit Azazel" (ob er als befehrt vorgestellt wird? oder liegt ein antijüdischer Einsatz vor?), zur Linken die zur Strafe ausgesonderten Heiden (19—22). Dann sieht er noch Adam und Eva in geschlechtlicher Vereinigung, die ihre Sünde ist, Azazel ist zwischen ihnen der Verführer, sie selbst sind Riesengestalten (Mnthus vom Urmenschen!). Die Frage nach dem Warum des Bösen und der Macht Azazels wird von Abraham gestellt, auch die nach dem Recht der Strafe, wenn doch alle von Adam her dem Bösen unterworfen sind. Die Antwort (23) ist sehr undeutlich und kurz. Dann schaut er das Schicksal seiner Kinder, des Volkes Israel, die Zerstörung des Tempels und bekommt eine dunkle Weissagung über die Dauer dieser geschichtlichen Zeit, d. h. also zugleich über die Stunde, in der das Ende kommen wird. Es ist hier von vier Ausgängen die Rede wie in der „Jakobsleiter" und von zwölf Stunden, jede Stunde zu zwölf Jahren oder 100 Jahren (ob der Text hier in Ordnung ist?). Mitten hineingestellt in diese Ausführungen ist (29) eine Weissagung auf Jesus: „Ich schaute und sah einen Mann, ausgehend von der linken Seite der Heiden (so!). Und es gingen

aus Männer und Weiber und Kinder (!) von der Seite der Heiden, große Scharen, und beteten ihn an. Und während ich noch schaute, gingen aus von der rechten Seite (der Juden), und einige schmähten jenen Mann, andere aber schlugen ihn und wieder andere beteten ihn an. Und ich sah, bis (?) daß diese ihn anbeteten, und Azazel lief und betete an, küßte sein Angesicht und wandte sich und trat hinter ihn“ (ist das Mk. 14, 45 c. p. ?). Die Erklärung lautet: „Der Mann, den du geschmäht und geschlagen sahst und wieder angebetet, das ist die Nachlassung (der Rest?) von den Heiden den: aus dir werdenden Volk in den letzten Tagen, in dieser zwölften Stunde des Aeons der Gottlosigkeit. In dem zwölften Jahr aber meines Aeons des Endes stelle ich auf diesen Mann von deinem Geschlecht (also gegen die obenangeführten Worte) . . . Es werden von den Heiden viele auf ihn hoffen, und die du sahst von deinem Samen auf der rechten Seite, die einen schmähend und schlagend, die andern ihn anbetend, und viele von ihnen werden sich an ihm ärgern. Er aber erprobt die, welche ihn angebetet haben von deinem Samen in jener zwölften Stunde des Endes zur Verkürzung des Aeons der Gottlosigkeit.“

Es kommt (30) noch ein Anhang über die zehn Plagen, die dem Ende vorangehen, und eine erneute Schilderung des Gerichts beim Klang der letzten Posaune, wenn Gott seinen Auserwählten sendet, den Messias (von dem vorher in der jüdischen Grundschrift keine Rede war). Er wird Gottes verhöhtes Volk von allen Völkern herbeirufen. Dann werden die Spötter selber verhöhnt und verworfen und müssen im Leibe des bösen Wurmes Azazel verwesen und werden verbrannt mit dem Feuer der Zunge Azazels. Das Volk, das die Abrahamkinder in sein Land verschleppt und zu Sklaven gemacht hat, wird gerichtet werden.

Nimmt man das Buch als eine Einheit, so würde man es einem aus den Kreisen des Judentums stammenden asketischen Gnostiker zuzuschreiben haben; so deutlich sind seine drei Bestandteile: der jüdische in den Worten über das Volk und den Tempel, über die Rache an den Feinden Israels und die Heimkehr der Diaspora; der gnostische in allem, was über Fasten und Geschlechtliches gesagt und über Adam und Eva, die Himmel usw. spekuliert wird; endlich der christliche in dem von Jesus Gesagten mit seinen mannigfaltigen Anklängen an das Neue Testament. Allein gerade diese letzte Stelle macht nicht nur inhaltlich, sondern auch formell den Eindruck eines nachträglich hinzugefügten Stückes. Dazu kommt das Sprunghafte der Darstellung auch sonst, so daß man geneigt sein wird, auch dies Buch in ursprünglich jüdische und nachträglich christliche Bestandteile zu zerlegen. Es war — freilich ist unsicher, in welcher Gestalt und Ausdehnung — wohl schon den pseudoclementinischen „Rekognitionen“ bekannt, die nach 200 ihre jetzige Gestalt gewannen, und mußte demnach wenigstens in seiner Urform schon im zweiten Jahrhundert entstanden sein. Nichts spricht mit Sicherheit dagegen, zumal die Anspielungen auf die „Zeiten“ und auf die ge-



sichtlichen Vorgänge völlig dunkel sind und darum keinen Anhalt für eine Datierung abgeben.

Nach der Stichometrie des Nikephorus war das „Buch Abraham“, das er kannte, bedeutend kürzer, nur 300 Stichen lang. Nach Epiphanius benutzten gnostische Sethianer eine Apokalypse des Abraham, die „aller Bosheit voll“ gewesen sein soll. Auf unser Buch würde das nicht ganz passen, obwohl die merkwürdigen Stellen über Azazel dafür angeführt werden könnten. Außerdem ist uns noch im vierten Jahrhundert von Nicetas der Titel einer Schrift „Verhör Abrahams“ (inquisitio Abrahæ) mit einer kurzen Notiz über einen Teil ihres Inhaltes erhalten. Mit keiner dieser drei Schriften läßt sich unsere Apokalypse mit Sicherheit gleichsetzen. Wann sie in ihrer heutigen Gestalt entstanden ist, bleibt also dunkel. Sie ist wie die Himmelfahrt des Jesaja auf jeden Fall ein wertvolles Zeugnis jener seltsamen Mischung von jüdischer Apokalypstik und Gnosis (vgl. auch Schürer, III, S. 251 f., Beer, a. a. O.).

16. Wahrscheinlich ein sehr spätes christliches Buch ist auch das **Testament des Abraham**, das in zwei Formen griechisch, slavisch, rumänisch, äthiopisch und arabisch erhalten ist, also weit verbreitet war (Ausgabe von M. R. James, Texts a. Studies II 2, 1892). Es ist in seinem Hauptinhalt eine Legende vom Tod des Erzvaters, der sich auch den Abgesandten Gottes gegenüber zu sterben weigert und nur durch eine List des Todes bezwungen werden kann; ein Motiv, das auch in anderen Legenden (S. 158 und 162) eine Rolle spielt, hier aber besonders weit ausgesponnen ist und dem Verfasser Gelegenheit gibt, eine wundervolle Phantasie über die verschiedenen Angesichter des Todes zu entwickeln. Eine kleine Apokalypse ist eingearbeitet; um ihretwillen darf das Buch hier nicht fehlen. Michael bringt den Abraham auf einem feurigen Wagen in den Himmel, wo er den schmalen und den breiten Weg (Mt. 7, 13 ff.) am ersten Tor des Himmels sieht. Prächtig geschmückt steht dort Adam, der bald weint, bald sich freut, je nach dem Geschick seiner Kinder, unter denen auf 7000 nur ein Gerechter kommt. Zwei feurige Strafengel treiben Myriaden von Seelen vor sich her zum Richter. Dieser ist merkwürdigerweise Abel, der „einem Gottessohn gleich“ auf einem Thron die Menschen zum ersten Mal richtet, was mit einem ebenfalls höchst merkwürdigen Anklang an Joh. 5, 27 dadurch begründet wird, daß Gott gesagt habe: „Ich richte euch nicht, denn jeder Mensch soll von einem Menschen gerichtet werden, deshalb habe ich ihm das Gericht gegeben.“ Die längere Form (A) fügt noch zwei Gerichtsakte hinzu: Das zweite Gericht bei der zweiten Parusie haben die zwölf Apostel über die zwölf Stämme Israels (nach einer Handschrift die zwölf Stämme selbst über die ganze Welt, aber das kann nur ein Schreibfehler sein). Das dritte Gericht erst ist das Gericht Gottes selbst am Ende der Welt. Und schrecklich ist sein Urteil. Das Interesse haftet dann noch an dem Namen

des Engels, der die Seelen im Feuer prüft — er heißt Uriel —, und an dem des Strafengels, der Phruel heißt (eine Neubildung, die nur die Überzeugung von Uriel ist). Endlich beschäftigt den Seher das Schicksal einer Seele, die weder gut noch böse war: Sie wird begnadigt, ebenso wie Gott in seiner hohen Güte all die Menschen begnadigt hat, auf die Abraham bei seiner Fahrt über die Welt hin wegen ihrer Sünde den Tod herabgewünscht hatte. Danach wird Abraham von Michael in sein Haus zurückgebracht, wo sich nun die Szene mit dem Tod abspielt, der sich Abraham in all seinen Gestalten zeigt und ihn endlich überlistet, indem er ihn auffordert, seine Hand zu küssen, wodurch Abraham in seine Gewalt kommt. Die verschiedenen Angesichter des Todes sind schon eine Art Totentanzmotiv, wie ja auch der letzte Zug an den Volksglauben erinnert, daß man dem Teufel nicht „den kleinen Finger reichen darf“ u. ä. Das klingt schon mittelalterlich, ist natürlich auch Volksglaube des Altertums, der uns nur hier und so erhalten ist.

Man sieht deutlich, daß diese Apokalypse nur um der wenigen hervor-gehobenen Besonderheiten willen in die Legende eingefügt ist. Von ihnen ist noch ganz undurchschaubar für uns die Gestalt des Abel als des Gottessohn= d. h. Engel-Gleichen, während der Christus ganz fehlt und (nur in A) die Apostel merkwürdig unerwartet an die zweite Stelle hinter Abel treten. Gewiß hat sich mit Abel und seinem von der Erde zu Gott schreienden Blut die Legende mannigfach befaßt; aber zum Weltrichter ist er sonst nirgends ausersehen. Es genügt auch wohl nicht darauf hinzuweisen, daß hier vor allem eine Antwort auf die Frage gesucht wird: Was geschieht mit den Seelen gleich nach dem Tod, ehe (zweite Ankunft und) Weltgericht erfolgen, um es dann für zufällig zu erklären, daß gerade Abel Weltrichter ist. Die Beziehung zu Joh. 5, 27 ist gleich merkwürdig, wenn man unsere Stelle für ursprünglich hält, wie wenn man die johanneische für die Grundlage nimmt; denn warum ist dann Jesus, der Menschensohn, ganz weggelassen? Man steht vor mehr als einem Rätsel.

Die Schrift ist zeitlich sehr schwer anzusetzen. James läßt sie schon von Origenes gekannt sein. Allein wenn Origenes von einem apokryphen Buch (er sagt nicht einmal, das es ein Abrahambuch war) spricht, in dem erzählt war, daß sich die Engel der Gerechtigkeit und der Bosheit über Abrahams Heil und Verwerfung gestritten hätten, so steht gerade davon nichts in unserm Testament Abrahams. Die sehr weit ausgesponnene und mit drastischen Wundern durchsetzte Legende, insbesondere die Zeichnung des Todes, spricht nicht für einen frühen Ursprung der Schrift. Auch mit den Sethianern (die ein Abrahambuch benutzten) hat das Buch wohl nichts zu tun. Es bleibt für uns rätselhaft nach Herkunft und Zeit (vgl. auch Schürer III, S. 252, Beer, a. a. O.).

In einer arabischen, im Jahre 1629 geschriebenen Handschrift der Bibliothèque nationale in Paris stehen hinter dem Testament des Abraham noch ein Testament des Isaak und ein Testament des Jakob, von denen

Barnes bei James in englischer Sprache Auszüge gibt, die zu einer Beurteilung dieser Schriften ausreichen. Es sind deutlich späte christliche Legenden. Das **Testament Isaaks** ist nach dem des Abraham gearbeitet. Merkwürdig mischen sich auch hier Züge, die man sonst als ganz jüdisch anzusprechen pflegt, mit asketischen, ja geradezu mönchischen Lebensformen und Lebensvorschriften und gemeinchristlichen Gedanken. Man hat hier wohl nicht — und hat das auch für andere Schriften zu beachten — das „Jüdische“ als jüdisch, sondern als katholisch zu nehmen; so wenn gesagt wird „Ehe du zum Altar trittst, bade dich in Wasser, dann bringe dein Opfer dar“ (deutlicher Anklang und sehr bezeichnender an Mt. 6, 23!). Auch hier ist eine kleine Apokalypse eingeschoben. Eigenartig an ihr und darum auch fast allein ausgeführt sind folgende Züge: Die Strafe für die Bösen besteht darin, daß sie von „wilden Tieren“ — in Wahrheit sind es, wie es nachher heißt, 60 Dämonen — gepeinigt werden, und zwar so, daß jede Seele erst von einem Tier gefressen, dann wieder ausgespiesen und lebendig gemacht wird, um vom nächsten verschlungen zu werden und so alle durch! Eine ähnliche Vorstellung hat James aus jüdischer Überlieferung nach Eisenmengers „Entdecktem Judentum“ angeführt. Die Strafe dauert so lange, daß für jede Stunde irdischer Sünde ein ganzes Jahr der Qual eintritt; diese Zeitangabe steht auch im Hirten des Hermas (Sim. VI 4, 4). Die zweite Strafe der Bösen, der Feuerstrom, wird ebenfalls in eigenartiger Weise beschrieben. Er ist dreißig Ellen tief, neun Ellen tauchen die Seelen hinein, alle: „aber der Fluß hat Verstand in dem Feuer, daß er die Gerechten nicht quält, sondern nur die Sünder, indem er sie brennt.“ Im Himmel sieht Isaak dann seinen Vater Abraham und den Thron Gottes mit einem Vorhang, der Gott selber verdeckt — auch das ein später Zug. Die Engel singen das „Heilig, heilig, heilig“ in der Form der Liturgie des Markus.

Das Buch ist also recht spät und verrät seine Zeit auch darin, daß es den Segen Isaaks denen verheißt, die ihre Kinder nach Isaaks Namen nennen und am Feste des Isaak einen Armen speisen oder ein anderes von den näher beschriebenen guten Werken tun.

Das Testament des **Jakob**, abermals eine Nachahmung der beiden anderen Testamente, enthält nur sehr geringfügigen apokalypstischen Stoff ohne irgend welche Eigenart. Das Meiste, was der Erzvater spricht, ist sittliche Mahnung.

Ob die Schrift oder die Schriften der „drei Patriarchen“, von denen die Apostolischen Konstitutionen VI 16 sprechen, noch ein anderes Buch oder mehrere andere Bücher gewesen sind oder eine ältere Form des in diesen drei Testamenten vorliegenden Stoffes, muß dahingestellt bleiben.

18. Eine sehr schwer zu enträtselnde Schrift ist endlich die **Jakobsleiter**. Epiphanius erwähnt eine Schrift dieses Namens als im Gebrauch der Ebioniten: sie sei voll von leerem Gerede gegen den Tempel



und die Opfer. In altslavischer Sprache ist eine Apokalypse mit der Überschrift „Die Leiter Jakobs“ in vielen Handschriften vorhanden, auch mehrfach herausgegeben, ins Deutsche übersetzt von U. Bonwetsch (MGW. 1900, S. 76—87). Dies Buch enthält keine Aussagen, auf die wir die Worte des Epiphanius mit Sicherheit beziehen könnten, wohl aber eine solche Mischung von Jüdischem, Gnostischem und Christlichem, daß seine Entstehung in ebionitischen Kreisen auf Grund einer jüdischen Apokalypse für durchaus möglich zu halten ist.

Die Schrift gibt zunächst die biblische Erzählung vom Traum Jakobs in phantastischer Ausmalung: die Leiter, die er sieht, hat 12 Sprossen, links und rechts an jeder Sprosse sitzen zwei Menschenköpfe. Ebenso ist ihre Spitze durch die Büste eines Menschen gekrönt, über der Gott erscheint. Die zwölf Sprossen bedeuten die zwölf Zeiten dieses Aeons, die 24 Gesichter Könige der Heiden, die das Volk Jakobs bedrücken. Auch von „vier Ausgängen“ ist die Rede, wie in der Apok. Abrahams 37. Alles das ist ganz dunkel. Ein fremder König wird die Juden zwingen, den Götzen zu dienen, und hernach werden sie in die Verbannung geführt. Ist das Erzählung von den bekannten alttestamentlichen Ereignissen, oder geht es auf Antiochus Epiphanes oder auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer? Auf diese könnte man auch die Drohworte über das Reich Edoms (= Rom) und alle Moabiter beziehen. In c. 7 setzt eine Weissagung auf Jesus ein, die zunächst mit einer Schilderung der Vorzeichen an die Apg. (2, 17ff. nach Joel) und an 4. Esra 5, 5 (= Baruch 12, 1) erinnert: „Der Geist wird ausgegossen über alles Fleisch, aus einem Baum wird Blut träufeln usw. Dann kommt der Erwartete, dessen Pfade von niemand bemerkt werden.“ Diese Lehre, daß der Erlöser von den Engeln unbemerkt durch die Himmel herabsteigt, ist gnostisch; immerhin spielt schon Paulus auf sie an (1. Kor. 2, 8). Noch merkwürdiger heißt es dann weiter: „Und aus seinem Samen wird aufsprossen eine königliche Wurzel.“ Das sieht ganz jüdisch aus, sodaß man meinen muß, die christlichen Worte über Jesus seien erst nachträglich eingefügt. Ein weiterer Zug, daß beim Erscheinen Jesu Bilder aus Erz und Stein ihre Stimme erheben, gehört ganz in die spätere Legende hinein und ist uns mehrfach überliefert (vgl. Bratke, Das Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, S. 13, 3ff. und 18, 8 ff.). Durch diese Bilder erhalten die Weisen aus dem Morgenland ihre Offenbarung von dem neugeborenen König usw. An die Gnosis, die das wahrhaftige Leiden Jesu bestritt, erinnert dann wieder, daß hernach Jesus niemals „gekreuzigt“ oder „gestorben“, sondern immer nur „verwundet“ genannt wird. Den „Verwundeten“ wird alle Kreatur anbeten, und allen Heiden wird er kund werden. Die seinen Namen bekennen, werden nicht zu schanden werden. Er wird herrschen in Ewigkeit. Damit schließt das rätselhafte Buch.

## Der Johanneische Erzählungsstil.

Von D. Hans Windisch in Leiden.

Durch die Stiluntersuchungen, die unter dem Einfluß vor allem von Hermann Gunkel auch den Evangelien gewidmet worden sind, sind bisher vornehmlich die literarischen und stilistischen Verhältnisse in den synoptischen Evangelien aufgehehlt worden. Für das Johannees-Evangelium liegt, soviel ich sehe, nur die vortreffliche, wenn auch noch nicht abschließende Studie von E. Stange über die Eigenart der johanneischen Produktion vor (1914)<sup>1)</sup>, die sich indes auf den Stil der Reden beschränkt. Natürlich sind schon immer auch über den Erzählungsstil des Johannes wichtige Beobachtungen gemacht worden<sup>2)</sup>. Aber eine eindringende Studie, die vor allem die Resultate der Stiluntersuchungen zur Synopse verwertet, fehlt noch. Auch im Folgenden ist noch nichts Erschöpfendes beabsichtigt. Es sollen nur einige wichtige Beobachtungen zusammengetragen und Grundlinien zur Erfassung der Eigenart des johanneischen Erzählungsstils und der dadurch bestimmten Komposition des vierten Evangeliums gezogen werden.

Das wichtigste Ergebnis der stilkritischen Untersuchungen der synoptischen Evangelien betrifft den perikopenartigen Charakter der Einzelstücke. Die synoptischen Erzählungen sind sämtlich Perikopen, d. h. Einzelerzählungen, die einzeln geformt wurden, in sich geschlossen sind und ursprünglich isoliert umliefen; und die synoptischen Evangelien sind Perikopenwerke; die Evangelisten haben die Einzelgeschichten gesammelt und durch lose Anreihung und Gruppierung einen einigermaßen fortlaufenden Geschichtsbericht geschaffen. Der Schöpfer dieser Perikopenkomposition ist Markus. Die Verbindung der überlieferten Einzelanekdoten beschränkt sich auf kurze einleitende und schließende Bemerkungen, die in ihrer Gesamtheit den Rahmen der evangelischen Geschichte darstellen.

Den Charakter dieses Perikopensystems macht vor allem ein Vergleich des Markus mit Matthäus und Lukas deutlich. Beide Evangelisten haben die Perikopenordnung des Markus vielfach geändert, ohne daß der Zusammenhang Schaden gelitten hätte: sie haben die

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Bultmann, Theol. L.-Z. 1916, 532 ff.

<sup>2)</sup> Ich nenne vor allem F. R. Montgomery Hitchcock, A fresh study of the fourth gospel 1911 mit den Kapiteln über The dramatic development of the gospel und The artistic structure of the gospel, die ich nachträglich noch ver gleichen habe.

Perikopen anders geordnet, umgestellt, nach anderen Gesichtspunkten verbunden; sie haben einzelne Perikopen herausgenommen und neue Traditionsstücke, die Markus noch nicht kannte, in die Markus-Folge eingereiht. Es ist natürlich, daß die Perikopen zu verschiedenen Anordnungen einluden<sup>1)</sup>.

Ganz anders das Evangelium des Johannes. Es gleicht zwar nicht völlig dem ungenähten Rock seines Christus, aber im Vergleich zu den Synoptikern stellt es eine viel einheitlichere Komposition dar. Gewiß, auch Johannes hat Perikopen von synoptischer Kürze (die Hochzeit zu Kana, die Reinigung des Tempels, die Heilung des Beamtensohns, die Salbung in Bethanien, der Einzug in Jerusalem, einige der Ostergeschichten; später ist noch die Ehebrecherin hinzugekommen); aber diese stellen nicht das Charakteristische der johanneischen Erzählung dar, sie verschwinden in dem sonst ganz andersartigen Bau des Ganzen, ja ihr Vorhandensein bildet beinahe ein Problem. Das Eigenartige des Johannes ist vielmehr, daß es nicht wie die Synoptiker ein buntes Mosaik von unzähligen Augenblicksbildern darstellt, sondern eine (im Vergleich zu den Synoptikern) kleine Anzahl von meist breit ausgeführten Erzählungen, Unterredungen und Streitszenen vereinigt.

Johannes hat nicht, wie die Synoptiker zu tun bestrebt waren, alles gesammelt, was an Tradition ihm zugänglich war und glaubwürdig erschien, sondern eine bestimmte Auswahl getroffen, die von ihm gewählten Geschichten und Szenen aber dann meist mit größerer Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht. In der Auswahl, in der Ausführung und in der Anordnung tut sich ein schriftstellerischer Plan kund — kurz gesagt: die fortschreitende Selbstoffenbarung Jesu, die dagegen sich richtende Feindschaft der Juden, die Katastrophe, die mit dem Siege Jesu und mit der Festigung des Glaubens gegenüber dem Unglauben endet. Dies alles will Johannes in seinem Evangelium zur Darstellung bringen. Und insofern ist das 4. Evangelium ein organisches Ganze und ein literarisches Kunstwerk als es diese Grundideen durch seine Erzählungen und seine Reden zu illustrieren sucht.

Die für die Struktur des Johannes charakteristischen Elemente sind also nicht die kleinen Perikopen, die übrigens meist dem Organismus richtig eingegliedert sind (s. u. S. 208ff.), sondern 1) die breit ausgeführten, dramatisch ausgestalteten Erzählungen, 2) eine

<sup>1)</sup> S. aus neuerer Zeit K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919; R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition (in diesen Forschungen N. F. 12) 1921; M. Albergh, Die synopt. Streitgespräche 1921; C. Bouma, De literarische vorm der Evangelien (Diff.) 1921 — nur in diesem Werk findet sich auch eine Studie über Johannes, in der jedoch — wie in der ganzen Arbeit — mehr auf den Inhalt als auf die literarische Form geachtet wird.



Verbindung von Erzählung und Streitrede, und 3) die Folge zusammenhängender Einzelszenen.

1.

Zu der an erster Stelle genannten Gruppe gehören vier Erzählungen: das Gespräch mit der Samariterin, die Heilung des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus und die Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth im Nachtrag des Johannes. Alle vier Geschichten zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen das dramatische Moment viel stärker zur Entwicklung kommt als in den synoptischen Evangelien, und zwar einmal in größerer Ausdehnung des Gesprächs, sodann in der Unterscheidung verschiedener Szenen. Der dramatische Charakter der synoptischen Erzählungen ist, wie bekannt, äußerst einfach. Meist ist die Handlung einseitig, das Gespräch ist ein Zwiegespräch, das in einem Gange verläuft. Immerhin kennt auch die Synopse schon eine etwas mehr entwickelte Technik. In die Geschichte von der kananäischen Frau ist eine dramatische Spannung durch die anfängliche Ablehnung ihrer Bitte durch Jesus herbeigeführt; so entwickelt sich von selbst ein mehrgängiges Gespräch. Bei Matthäus kommt noch hinzu, daß die Jünger sich redend einmischen, wodurch eben Jesu der Mund geöffnet wird und das Gespräch in Gang kommt. Namentlich in den Konfliktgeschichten richtet sich das Wort Jesu abwechselnd an zwei verschiedene Adressen, an das Objekt seiner Handlung (meist ein Kranker) und an den Gegner oder an die gegnerische Gruppe; aber ein Gespräch zwischen drei Parteien entsteht nirgends: die hilfsbedürftige Person bleibt meist stumm, so der Sichtbrüchige, die große Sünderin, auch Maria (neben der das Wort führenden Martha). Die Verleugnung Petri zerfällt in drei kurze Szenen; jedesmal wendet sich Petrus gegen eine Person, oder eine Gruppe<sup>1)</sup>.

Heilungsgeschichten sind meist dadurch ausgestaltet, daß der Heilung ein Gespräch vorangeseht ist. Das ausführlichste Beispiel stellt die Geschichte vom epileptischen Knaben dar, wo die Art der Krankheit und die Bedingung der Heilung das Gespräch füllen. Eine hübsche zweizeilige Geschichte ist die Zachäus-Perikope (Szene 1 an der Straße, Szene 2 im Hause); ganz ähnlich 'Berufung und Gastmahl des Levi', doch sind da offenbar zwei Perikopen zusammengeschoben. Besonders szenenreich ist das Geschehen, das die Erzählung vom Ende des Täufers voraussetzt (Vorspiel: die Äußerung des Täufers über Herodias und die Gefangennahme; Hauptspiel: das Gastmahl, der Tanz; Gespräch der Tochter mit der Mutter; Vortrag der Bitte im Saale; die Enthauptung; die Übergabe des Hauptes). Doch hat Matthäus überhaupt jedes Wort vermieden und Markus hat auch nur in die mittleren

<sup>1)</sup> Vgl. Bultmann 186.

Szenen Worte eingelegt. Keiner der Evangelisten hat den Anreiz zu reicherer dramatischer Ausführung, den der Stoff hier enthält, empfunden.

Die gebräuchlichste Form des Szenenwechsels liefert das auch im Talmud angewandte Schema der angehängten Jüngerunterredung: Szene 1 spielt dann in der Öffentlichkeit; Jesus redet oder handelt mit einem Gegner oder Kranken, die Jünger sind stumme Zeugen; Szene 2 spielt „im Hause“ oder nach Entlassung der fremden Personen, vgl. das Nachspiel im Jüngerkreis nach der Heilung des epileptischen Knaben bei Markus und Matthäus (von Lukas gestrichen), nach dem Gespräch über rein und unrein bei Markus und Matthäus, nach der Begegnung mit dem reichen Jüngling. Die ausführlichste Komposition dieser Art ist das Zebedaïdengespräch mit angehängter Belehrung für alle Jünger. Dies Schema hat natürlich seinen Sitz im Leben, ist aber von den Evangelisten meist künstlich zu dem Zwecke angewandt, um frei umlaufende Aussprüche Jesu von verwandter Art an die Erzählung noch anzuschließen. Die szenenreichste Heilungsgeschichte der Synoptiker ist die Erzählung von Jairus: Szene 1 wird Jesus auf der Straße vom Vater geholt; Szene 2 eine von der Überlieferung eingeschaltete fremde Perikope, die nun hier einen Zwischenakt darstellt und die Änderung der Lage erklärt, wie sie Szene 3 voraussetzt, wo dem Vater der inzwischen eingetretene Tod des Mädchens mitgeteilt wird; erst in der 4. Szene vollzieht Jesus das Wunder.

Den Synoptikern eigentümlich ist das Mittel, eine bedeutsame Aktion durch besondere Maßnahmen vorbereiten zu lassen; es entsteht dann eine Folge von 3 Szenen: der Auftrag Jesu an die Jünger, die Ausführung und die Aktion selbst; so beim Einzug und beim Abendmahl. Charakteristischerweise ist Szene 2 beidemale die kürzeste: die Hauptsache ist der Auftrag und die Voraussage Jesu.

Zu einer reicheren Ausgestaltung der Erzählung bot die Leidensgeschichte besonderen Anlaß: der Gebetskampf Jesu mit zwei Schauspielern, die Gefangennahme mit drei Parteien (Jesus, die Häscher und die Jünger), das Verhör vor dem Hohenrat und vor Pilatus, die Kreuzigung mit fünf Parteien (Jesus, die Juden, die Soldaten, der Hauptmann, die zwei Mitgefrenzigten); doch bleibt auch hier die Komposition die denkbar einfachste: Jesus bleibt meist stumm, und die verschiedenen Personen und Gruppen kommen nach einander zum Worte.

Die höchste Erzählungskunst, die die synoptische Tradition aufweist, findet sich in den Gleichnissen — hier ist aber auch nicht die namenlose Überlieferung am Wort, sondern ein Meister des Worts, der die Tradition nach seinen Eingebungen gestaltet. Die in technischer Hinsicht am meisten ausgestalteten Parabeln sind literarisch betrachtet kleine Novellen, mehrszellig, in ihrem Ablauf über mehrere Stunden, Tage, oder selbst Monate und Jahre ausgedehnt; so die Parabel vom

unbarmherzigen Knecht, von den bösen Weingärtnern, von den Lohnarbeitern im Weinberg, von den anvertrauten Geldern, den 10 Jungfrauen, und vom verlorenen Sohn (letztere kann auch als Beispiel-erzählung gewertet werden) und die Beispielerzählungen vom barmherzigen Samariter und vom armen Lazarus. Freilich auch in ihnen waltet das Gesetz der tunlichsten Einfachheit: die Personen sind auf das Nötigste beschränkt, auch unentbehrliche Figuren bleiben stumm. Die Gespräche sind Zwiegespräche: meist wird nur der „Herr“ redend eingeführt<sup>1)</sup>.

Auch gegenüber diesen Gleichnissen Jesu stellen die drei genannten Erzählungen des Johannes in technischer Hinsicht einen Fortschritt dar. Es sind richtige dramatische Skizzen. Kürzlich hat J. M. Thompson in seinem Artikel (1918) *An Experiment in Translation* (Expositor 8 vol. XVI p. 117—125) an der Geschichte vom Blindgeborenen (wie an der Erzählung vom Verhör vor Pilatus) anschaulich gezeigt, wie leicht sich die johanneische Erzählung in die bei uns übliche dramatische Form umgießen läßt. Ermöglicht wird solch „Experiment“ durch den häufigen Szenenwechsel, wie durch die lebhafteste Gesprächsfolge in diesen Erzählungsabschnitten. Ich zeige daselbe an der Geschichte von der Samariterin. Eine Übersetzung in dramatischer Stilform liefert die beste Veranschaulichung der johanneischen Erzählungsweise.

### Jesu Gespräch mit einer Samariterin.

Schauplatz (mit Ausnahme von Szene 4 und 7) der Jakobs-Brunnen bei Sychar in Samarien.

#### 1. Szene.

Jesus kommt mit seinen Jüngern an den Brunnen. Die Jünger gehen weiter in die Stadt, um Essen zu kaufen<sup>2)</sup>. Jesus setzt sich ermüdet an den Brunnen.

#### 2. Szene.

Eine Samariterin kommt, um Wasser zu schöpfen.

Jesus: Gib mir zu trinken.

Die Samariterin: Wie kommst du Jude dazu, mich, die Samariterin, um Wasser zu bitten<sup>3)</sup>?

Jesus: Wenn du die Gabe Gottes erkennstest, und den, der zu dir spricht: gib mir zu trinken, du hättest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser.

Die Samariterin: Herr, du hast doch kein Schöpfgefäß, und der Brunnen ist tief. Woher bekommst du denn das lebendige Wasser? Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen geschenkt hat, und der selbst daraus getrunken hat, samt seinen Söhnen und seinem Vieh?

<sup>1)</sup> Vgl. zuletzt Bultmann a. a. O. 111 ff.

<sup>2)</sup> Vom Evang. erst V. 8 nachgetragen.

<sup>3)</sup> V. 9b archäologische Glosse.



Jesus: Jedermann, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst kriegen. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, wird in Ewigkeit nicht mehr Durst kriegen, sondern das Wasser, das ich ihm geben kann, wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das ins ewige Leben sprudelt.

Die Samariterin: Herr, gib mir dies Wasser, dann hab ich keinen Durst mehr und brauche auch nicht hierher zum Schöpfen zu kommen.

Jesus: Geh', rufe deinen Mann, und komm (mit ihm) wieder her.

Die Samariterin: Ich hab keinen Mann.

Jesus: Du hast recht gesagt: ich hab keinen Mann. Denn fünf Männer hast du gehabt; und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Hierin hast du die Wahrheit gesagt.

Die Samariterin: Herr, ich merke, du bist ein Prophet. Unsere Väter haben (immer) auf diesem Berge da<sup>1)</sup> angebetet; und Ihr (Juden) sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man beten muß.

Jesus: Glaube mir, Weib, die Stunde kommt, wo ihr den Vater weder auf diesem Berge da anbeten werdet, noch in Jerusalem. Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir (Juden) beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden. Aber die Stunde kommt und ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden. Denn auch der Vater verlangt solche Anbeter für sich. Geist ist Gott; und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten.

Die Samariterin: Ich weiß, der Messias kommt<sup>2)</sup>; wenn der kommt, wird er uns alles verkündigen.

Jesus: Ich bin es, der mit dir redet.

### 3. Szene.

Die Jünger kommen zurück. Sie zeigen sich erstaunt, weil Jesus mit einer Frau im Gespräch ist. Keiner faßt sein Erstaunen in Worte.

Die Frau läßt ihren Krug stehen und geht in die Stadt.

### 4. Szene.

Schauplatz (eine Straße) in der Stadt. Die Frau kommt (angelaufen); Leute sammeln sich um sie.

Die Samariterin: Kommt und seht einen Menschen, der mir (aus sich selbst) alles gesagt hat, was ich getan habe. Vielleicht ist das gar der Christus.

Die Leute gehen bereitwillig<sup>3)</sup> mit ihr fort.

<sup>1)</sup> Sie weist mit dem Finger nach dem Garisim. — Der Evangelist unterläßt diese Bemerkung; auch ein moderner Dramatiker würde sie als überflüssig unterlassen haben.

<sup>2)</sup> 'Der Christus heißt' ist Glosse des griechischen Evangelisten.

<sup>3)</sup> Vgl. V. 39.

## 5. Szene.

Spielt während der Abwesenheit der Frau am Brunnen<sup>1)</sup>. Die Jünger legen das mitgebrachte Essen Jesu vor<sup>2)</sup>.

Die Jünger: Rabbi, iß doch.

Jesus: Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt.

Die Jünger (untereinander): Hat ihm etwa jemand (anders) zu essen gebracht?

Jesus (hat hingehört<sup>3)</sup>): Meine Speise besteht darin, daß ich den Willen des, der mich gesandt hat, tue, und sein Werk vollende. Ist nicht eine Redeweise bei euch: In vier Monaten kommt die Ernte heran? Sieh, ich sage euch: Hebt euere Augen auf und schauet auf die Lande, sie sind weiß (und reif) zur Ernte. Schon empfängt der Schnitter (seinen) Lohn und sammelt Frucht — zum ewigen Leben, auf daß der Säemann und der Schnitter zu gleicher Zeit ihre Freude haben. Denn darin ist das Wort zutreffend: der eine ist der Säemann, der andere der Schnitter. Ich hab euch gesandt, um eine Ernte zu schneiden, für die ihr nicht gearbeitet habt. Andere haben die Arbeit gehabt, und ihr habt den Nutzen von ihrer Arbeit.

6. Szene<sup>4)</sup>.

Die Samariter sind zum Brunnen gekommen. Jesus hat zu ihnen gesprochen<sup>5)</sup>.

Die Samariter: Bleib doch bei uns.

Jesus geht mit ihnen in die Stadt<sup>6)</sup>.

## 7. Szene.

Schauplatz eine Straße in der Stadt (etwa vor dem Haus der Frau); zwei Tage später. Viele Samariter sind um die Frau versammelt.

Die Samariter<sup>7)</sup>: Wir glauben (jetzt) nicht (mehr) wegen deiner Erzählung. Denn (nun) haben wir (es) selbst gehört, und wissen es, daß dieser Mann wirklich der Heiland der Welt ist.

Unsere Probe hat vor allem gezeigt, wie sehr die johanneische Erzählung zur Umsetzung in dramatische Form geeignet ist. Die Erzählung ist fast ausschließlich Gespräch in lebhaftem Wechsel; die redenden Personen kommen und gehen. Die Situationsangaben genügen meist auch für den Dramatiker. Die Gedankensprünge werden begreiflich. Nur in der Mitte (Szene 4 und am Ende) begnügt sich der

<sup>1)</sup> Vgl. 'inzwischen' V. 31.

<sup>2)</sup> Dies ist vom Evangelisten nicht ausdrücklich gesagt; ein moderner Dramatiker würde die Bemerkung wohl nicht unterlassen haben.

<sup>3)</sup> Vom Evangelisten nicht ausdrücklich bemerkt; nicht unbedingt nötig.

<sup>4)</sup> V. 39 ist dramatisch nur in der oben angedeuteten Weise zu verwenden.

<sup>5)</sup> Der Evangelist eilt dem Ende zu und gibt nur den charakteristischen Schluß einer länger dauernden Szene.

<sup>6)</sup> Johannes 'und er blieb dort zwei Tage'.

<sup>7)</sup> Vom Evangelisten in indirekter Fassung geboten.

Erzähler mit kurzen Andeutungen: eine rein dramatische Darstellung hätte auch da mehr Anschaulichkeit gegeben.

Es gibt kein synoptisches Gespräch, das so ausführlich verläuft, das so viel seelsorgerliche Kunst auf der Seite Jesu verrät, den Charakter der Person, die Jesus gegenübersteht, so treffend zeichnet, und so viel religiöse Themata anschlägt. Ohne Analogie ist auch das Auftreten der Jünger. In den synoptischen Geschichten sind die Jünger entweder abwesend oder als stumme Zeugen zugegen, die höchstens nachträglich zu Worte kommen. Ganz selten mischen sie sich in die Unterhaltung ein vgl. Mk. 5, 31 = Lk. 8, 45; Mt. 15, 23. Hier ist Jesus zunächst mit der Frau allein; aber die zeitliche Abwesenheit der Jünger wird ausdrücklich erklärt, und nachdem das Gespräch mit der Frau seinen zweiten Höhepunkt erreicht hat, erscheinen sie wieder und geben zu einer tiefsinnigen, weit ausschauenden Auslassung Jesu den Anlaß. Auch der Inhalt des Zeugnisses Jesu ist reichhaltiger als je in einem synoptischen Gespräch. Drei Themata werden angeschlagen: das Wasser des ewigen Lebens, die wahre Anbetung und die Messianität Jesu. Jedes Thema wächst ganz natürlich aus dem Gang des Gespräches heraus. Dem würden in der Synopse drei verschiedene Perikopen entsprechen. Freilich ein Gespräch, das in einem freiwilligen, wenn auch vom Unterredner angeregten Messias-Bekenntnis Jesu gipfelt, fehlt (abgesehen vom Verhör vor Kaiphas) in der Synopse völlig.

Ebenjowenig kennt die Synopse die Einzelbefehrung als Vorstufe einer Massenbefehrung. Ihre Möglichkeit ist nur einmal angedeutet in dem Auftrag, den Jesus dem geheilten Gadarener gibt Mk. 5, 19f. = Lk. 8, 39. Johannes läßt die Samariterin aus eigener Initiative das Erlebte ihren Stadtgenossen verkünden und er deutet auch den Erfolg an, wenngleich er betont, daß der Glaube der meisten Samariter ohne Vermittlung des Zeugnisses der Frau zustande kam.

Noch reicher als in diesem Gespräch ist der Szenenwechsel in der Geschichte vom Blindgeborenen (Joh. 9)<sup>1)</sup>. Szene 1 umfaßt die Begegnung mit dem Blinden, das Gespräch über ihn und die Vorannahme der Kur (V. 1–7). Hierauf würde eine synoptische Blindenheilung sich beschränkt haben vgl. Mk. 8, 22–26. Szene 2 (V. 8–12) ein lebhafter Wortwechsel der Nachbarn über den Geheilten und mit ihm. Szene 3–5 Verhandlungen der Pharisäer über den Fall, V. 13 bis 17 mit dem Geheilten, V. 18–21 mit seinen Eltern, V. 24–34 noch einmal mit dem Geheilten, doch zeigt hier die Verehrung Jesu bei dem Geheilten wie die Wut der Pharisäer eine Steigerung. Szene 6 eine zweite Begegnung mit Jesus, die in der Selbstoffenbarung Jesu gipfelt (V. 35–38), und Szene 7 ein Zeugnis Jesu über seine Sendung

<sup>1)</sup> Vgl. Thompson a. a. O. 119–123.



mit symbolischer Verwertung der Blindenheilung und mit Abfertigung der ihm feindlich gesinnten Pharisäer (V. 39–41).

Ohne Zweifel ist hier die Erzählung mit größter dramatischer Kunst durchgeführt. Wie man hier von bloß „papierener Anschaulichkeit“ reden kann, ist mir unbegreiflich. Man setze den Bericht in dramatische Form um und wird von der Natürlichkeit und passenden Anschaulichkeit der Erzählung ergriffen werden. Natürlich hat der Erzähler nicht aus reiner Lust am Fabulieren die weiteren, in der Synopse analogielosen Szenen angefügt, sondern pragmatische, apologetische und theologische Motive haben ihn dabei geleitet. Er wollte einmal die Tatsächlichkeit des Wunders bezeugen, daher die Gespräche über die Identität des Geheilten mit dem früheren Blinden; er wollte weiter den theologischen Beweis führen, daß ein Mann, der einem Blindgeborenen die Augen öffnete, nur göttlicher Sendung sein kann; daher die Verhandlungen der Pharisäer, die vergebens diesem Schlusse auszuweichen suchen, und die Beschreibung, wie der Geheilte dem vollen Bekenntnis zugeführt wird.

Und er wollte endlich den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern illustrieren und diese mit ihren ohnmächtigen Machinationen an den Pranger stellen. Die Erzählung ist also von bestimmten Tendenzen getragen und inspiriert. Aber es ist dramatisches Können, das sich diesen Tendenzen dienstbar gemacht hat. Während sonst das einfache Zeugnis, der logische Beweis oder der Weisungsbeweis zur Realisierung der angeführten Motive aufgeboten wird, hat der Evangelist hier zu dem viel wirksameren Mittel dramatischer Szenenbildung gegriffen.

Wie gesagt, sind die in Szene 2–7 angewendeten Motive in der synoptischen Überlieferung nicht geläufig. Verwandte und Nachbarn des Geheilten läßt sie niemals auftreten – ausgenommen den Vater oder die Mutter, die den Kranken zu Jesus bringen. Daß eine Heilung einen Konflikt mit den geistigen Leitern des Volkes hervorruft, ist öfter in der Synopse beschrieben; meist spielt sich aber der Konflikt in einer kurzen Szene vor dem Vollzug ab; darnach ist der Gegner entwaffnet vgl. Lk. 13, 17; 14, 6; und wenn er doch zur Gegenwehr greift, dann begnügt sich der synoptische Stil mit einer kurzen Bemerkung vgl. Mk. 3, 6. Nur in der lukianischen Erzählung von der Heilung der gekrümmt gehenden Frau folgt die Auseinandersetzung der Heilung nach (tadelndes Wort des Synagogenvorstehers an das Volk; Erwiderung Jesu) Lk. 13, 14 ff.; die Szene ist aber auch da nicht verändert. Verhandlungen mit dem Geheilten, seine Bedrohung sind Szenen, die die Synopse nirgends anschließt, ebenso wenig einen nachträglichen Zusammenstoß der Feinde mit Jesus selbst. Das in Szene 6 so ergreifend ausgeführte Motiv einer erneuten Begegnung des Ge-

heilten mit Jesus, bei Johannes in der Geschichte des Gelähmten noch einmal verwertet vgl. 5, 14f., ist in der Synopse nur in der lukanischen Geschichte von den zehn Aussätzigen verwendet, die damit eine Komposition aus zwei gleichwertigen Szenen geworden ist (Lk. 17, 15–19); doch hat da die „zweite Begegnung“ einen anderen Charakter als bei Johannes, da sie mit dem Zahlenmotiv 'von Zehn nur Einer' kombiniert ist.

In vollem Gegensatz stehen die der Heilung nachfolgenden Szenen zu dem synoptischen Motiv der Geheimhaltung der Wunderkraft Jesu und seiner messianischen Würde. Das Wunder ist das Tagesgespräch, die Pharisäer müssen sich mit ihm auseinandersetzen, und wenn sie die richtigen Folgerungen nicht ziehen, offenbaren sie ihre Blindheit und ihre Schuld. Die johanneische Blindenheilung ist eine Epiphanie im großen Stile: vor aller Welt ist die Wunderkraft Jesu bezeugt. Typisch ist für die Synoptiker demgegenüber die Blindenheilung bei Mk. 8, 22–26, wo die Heilung außerhalb des Dorfes geschieht und dem Geheilten ausdrücklich verboten wird, ins Dorf zurückzukehren. Der Erzähler von Joh. 9 hat es durch die dramatische Kunst, die er entwickelt, erreicht, daß der Leser seine Darstellung viel natürlicher findet als die des Synoptikers.

Das dritte dramatisch aufgebaute Erzählungsstück behandelt die Auferweckung des Lazarus. Zwei Erweckungsgeschichten hat die Synopse: die einfachste die lukanische Erzählung vom Jüngling zu Nain, aus einer einzigen, freilich anschaulich gezeichneten Szene bestehend, wobei nur Jesus redet, zwei kurze Worte; sodann die Geschichte von Jairus, wie schon oben angedeutet, in vier Szenen dargestellt (Szene 1 die erste Bitte des Vaters, Szene 2 der Aufenthalt unterwegs, Szene 3 der Empfang der Todesnachricht, Szene 4 die Erweckung im Hause); das Ganze mehr novellistisch erzählt, als dramatisch ausgebildet, vor allem fehlt ein eigentliches Gespräch. Demgegenüber zeigt die johann. Erweckungsgeschichte dieselbe dramatische Gestaltungskraft wie die Blindenheilung. Im Gegensatz zu letzterer und in Analogie zur Jairus-Erzählung formt die Wundertat die Schlussszene, der nur noch ein Nachspiel in anderer Umgebung folgt. Die ersten zwei Szenen spielen fern vom Ort der Erweckung. Jesus empfängt einen Boten der Schwestern und äußert sich scheinbar beruhigend über den Zustand des Kranken (Kap. 11 V. 3–4). Szene 2, zwei Tage später spielend, führt uns ein Gespräch mit den Jüngern vor (V. 9–16):

Jesus: Wir wollen wieder nach Judäa gehen.

Die Jünger: Rabbi, eben noch suchten die Juden dich zu steinigen, und du gehst wieder dorthin?

Jesus: Hat der Tag nicht 12 Stunden? Wenn jemand bei Tage geht, stößt er sich nicht, weil er das Licht dieser Welt schaut; nur wenn

er des Nachts geht, stößt er sich, weil das Licht nicht in ihm ist<sup>1)</sup>.

Eine Pause.

Jesus: Lazarus, unser Freund ist eingeschlafen. Aber ich gehe hin, um ihn zu wecken.

Die Jünger: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden<sup>2)</sup>.

Jesus: Lazarus ist gestorben, und ich freue mich eurentwegen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubet.

Aber wir wollen nun zu ihm gehen.

Thomas (zu den Mitjüngern): Laßt uns mitgehen, damit wir mit ihm sterben.

Szene 3 (V. 20–27) spielt wohl am Eingang von Bethanien: Martha kommt Jesus entgegen und es entwickelt sich das schöne Gespräch, das in dem Zeugnis Jesu über die Auferstehungskraft, die in ihm und in jedem Gläubigen ist, sowie in dem Glaubenszeugnis der Frau gipfelt; dann eine kurze, vierte Szene im Trauerhaus: Maria im Hause; viele Juden um sie, die sie trösten. Martha kommt und raunt ihrer Schwester zu: der Meister ist da und ruft dich. Maria erhebt sich rasch und geht fort (V. 28f.). Die Juden verlassen das Haus und folgen ihr nach; man hört sie sagen: sie geht zum Grab, um dort zu weinen.

### Szene 5.

Schauplatz wie Szene 3. Maria kommt zu Jesus. Die ihr nachfolgenden Juden stellen sich gleichfalls ein. Maria sieht Jesus und fällt ihm zu Füßen.

Maria: Herr, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.

Sie weint. Auch die Juden, ihre Begleiter, weinen.

Jesus zeigt große Erregung und blickt mißbilligend auf die Weinenden. Dann spricht er:

Wo habt ihr ihn hingelegt?

Die Juden: Komm und sieh es.

Jesus bricht nun auch in Tränen aus.

Die Juden: Sieh, wie hat er ihn lieb gehabt.

Andere: Konnte der, der dem Blinden die Augen geöffnet hat, nicht auch hindern, daß dieser stürbe?

Jesus zeigt abermals Erregung, und geht weiter zum Grabe.

<sup>1)</sup> Es ist möglich, daß diese erste Hälfte des Gesprächs ursprünglich der Lazarus-Geschichte fremd ist; so Saure, *3. f. neut. Wiss.* 21 S. 114. Doch ist die Einkhaltung nicht ungeschickt.

<sup>2)</sup> V. 13 Deutung des Evangelisten; analog einer Note des Herausgebers in einer „Ausgabe mit erklärenden Anmerkungen“.



## Szene 6.

Am Grabe, einer Höhle mit vorgelegtem Schlußstein. Jesus (und seine Jünger), Martha (und Maria), die Juden.

Jesus: Schiebt den Stein weg.

(Ein Verwesungsgeruch wird bemerkbar.)

Martha: Herr, er riecht schon übel; er liegt ja schon vier Tage im Grabe.

Jesus (zu Martha): Habe ich dir nicht gesagt, wenn du glaubtest, würdest du die Herrlichkeit Gottes schauen?

Man schiebt den Stein weg.

Jesus (mit gen Himmel gerichtetem Angesicht): Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte wohl, daß du mich allzeit hörst. Aber wegen des herumstehenden Volkes rede ich, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.

(Darauf mit lauter Stimme): Lazarus, komm heraus.

Der Gestorbene erscheint, an Füßen und Händen mit Binden umwunden, das Gesicht mit einem Schweißtuch.

Jesus: Macht ihn los und laßt ihn gehen.

Viele Juden geben Beweise ihres Glaubens. Einige zeigen unfreundliche Mienen und verlassen die Stätte.

Den Abschluß macht Szene 7 (V. 47–53), eine Ratsversammlung der Hohenpriester und Pharisäer, in der die Lage nach dieser Wundertat erörtert wird und Kaiphas seinen prophetischen Rat gibt, eine dramatische Ausführung der trockenen Mitteilung Mk. 3, 6 Par., womit zugleich die große Tat in den Ablauf der Katastrophe pragmatisch eingefügt wird.

Die Erzählung ist natürlich in erster Linie als Epiphaniegeschichte zu werten. Der Evangelist zeigt an einem grandiosen Beispiel die Macht über den Tod, die dem Sohne Gottes eignet. Die der Tat vorausgehenden Szenen haben den Zweck, das Wunder zu sichern, indem sie auf die anschaulichste und deutlichste Weise den Beweis liefern, daß der Mensch wirklich gestorben war: Jesus zögert zu kommen; natürlich stirbt der Kranke inzwischen. In Bethanien steht alles unter dem Eindruck des traurigen Sterbefalles; man macht Jesus Vorwürfe, daß er zu spät gekommen. Am Geruch ist zu erkennen, daß der Begrabene schon in der Verwesung begriffen ist. Die Beweisführung wird nun aber nicht mit den üblichen, aus der Topik der Wundererzählung stammenden Motiven geliefert, sondern in einer Folge von Szenen, Begegnungen, Gesprächen und Gefühlsausbrüchen dramatisch lebendig vor Augen geführt. Stilistisch genommen, ist die Geschichte eine dramatisch geformte Familiennovelle: drei Geschwister, zwei Schwestern, der Bruder sterbenskrank; sie schicken zum Familienfreund, dem Wunderarzt; er kommt zu spät. Die Schwestern empfangen ihn einzeln mit einem Vorwurf. Er sucht sie zum Glauben an sein

Können zu erheben. Und wirklich, er ruft den verstorbenen Bruder lebend aus dem Grabe heraus. Es ist eine Familiennovelle, voll ergreifender menschlicher Züge, wie die Geschichte vom verlorenen Sohn, oder noch besser die Tobit-Erzählung: wie in Tobit der Sohn von einem Begleiter beschirmt wird, der in Wahrheit ein Engel ist, so hat hier die Familie einen Freund, der ein Wundertäter ist, und der sich bei dem Todesfall gar als der Herr über Leben und Tod erweist.

Einen Mangel zeigt für unser Gefühl die dramatische Gestaltung des Schlusses: es fehlt eine Zeichnung des unmittelbaren Eindrucks der Erweckung, insbesondere die Begrüßung zwischen Bruder und Schwestern, eine entsprechende Geste oder ein Wort Jesu im Sinne des 'er gab ihn seiner Mutter wieder' Lk 7, 15, der rührende Abschluß der Familiennovelle. Die Szene bricht vorzeitig ab; die Gestaltungskraft erlahmt, besser die Erzählerfreude erlischt, nachdem das durch das Vorausgehende hinreichend vorbereitete Wunder in seiner Tatsächlichkeit demonstriert ist. Der Erzähler wünscht nur noch das „gerichtliche Nachspiel“ auszumalen, um zu zeigen, wie die gewaltigste Missetat zugleich den letzten Anstoß zu dem tragischen Ausgang der irdischen Geschichte Jesu geliefert hat<sup>1)</sup>.

Es ist möglich, daß unsere Geschichte von einem Bearbeiter allerlei Zusätze erfahren hat (vgl. etwa Wellhausen, D. Ev. Joh. 50 ff.); dennoch wirkt das Ganze in seiner jetzigen Gestalt als eine (relativ) einheitliche Komposition, und dies um so mehr, wenn man für die Wiedergabe die Form des Dramas wählt.

Über das vierte Beispiel, die Erscheinung am See Genesareth, soll im Zusammenhang mit den übrigen Ostergeschichten gehandelt werden.

Die dramatisch ausgesponnene Novelle ist somit als eine den Erzählungsstil des Johannes charakterisierende, dem Johannes eigene Erzählungsform nachgewiesen. Sie dankt ihre Entstehung und Ausgestaltung einer unleugbar bei dem Evangelisten vorhandenen Freude am Erzählen sowie dem Interesse an einer möglichst eindrucksvollen Demonstration der Glauben wirkenden Kraft und Offenbarung des Christus. Der Evangelist hat drei Beispiele dieser Stilform aufgenommen und ausgeführt, ein seelsorgerliches Gespräch und zwei Wundertaten; allen drei Geschichten ist gemeinsam, daß sie in einem reichen Szenenwechsel verlaufen und daß sie zeigen, wie die Menschen, die den Christus sehen, zum Glauben an ihn gelangen; die zwei

<sup>1)</sup> Es liegt hier eine merkwürdige Analogie zum Asklepios-Mythos vor: Zeus tötet den Asklepios durch einen Blitzstrahl, weil er wagt, auch Tote zu erwecken, und er, Zeus, fürchtet, die Menschen könnten mit dem von Asklep angewendeten Heilmittel sich vor dem Sterben bewahren, oder weil Pluto klagt, daß der Hades keinen Zufluß mehr bekommen werde (vgl. die Motivierungen bei Apollod. III, 10, 4 und Diodor IV 71). — Die Juden beschließen den Tod Jesu, weil er einen Toten auferweckt hat und sie allgemeinen Abfall zu ihm befürchten.

Heilungsgeschichten schildern dazu noch die Wirkung, die die Manifestationen göttlicher Kraft auf die Feinde des Christus ausüben.

Während die Synoptiker zu dieser Stilform nur Ansätze haben, findet sich die volle Parallele in der Apg. Deren Verf. hat sich im zweiten Teil seines Werkes viel mehr schriftstellerische Freiheit erlauben können als im ersten, wo er an eine schon relativ gefestigte und Gemeingut gewordene Überlieferung gebunden war. So finden sich auch da, neben den zahlreichen Perikopen synoptischer Stilart einige breiter ausgemessene, szenenreichere Gemälde, wie die Befehung des Cornelius und die Gefangennahme und Befreiung des Petrus (Kap. 12).

Das seelsorgerliche Gespräch oder Befehungsgespräch ist bei Johannes noch in zwei weiteren Beispielen vertreten, dem Nachtgespräch mit Nikodemus und der Annäherung der Griechen. Merkwürdigerweise bleibt in beiden Geschichten die dramatische Gestaltung in den Anfängen stecken, und die mangelhafte Darstellung in diesen Stücken hat vor allem die kritische Beurteilung angeregt und dem Johannes den Vorwurf künstlerischen Unvermögens und mangelnden Interesses an dem Geschichtlichen als solchem zugezogen<sup>1)</sup>. Solch eine Kritik ist, wie unsere bisherige Analyse gezeigt hat, einseitig und unzutreffend. In den drei von uns behandelten Erzählungen zeigt Johannes eine Freude am anschaulichen Erzählen und eine Meisterschaft darin, wie sie keiner der Synoptiker aufgebracht hat. Wie stehts nun aber mit den beiden anscheinend verunglückten Entwürfen?

Die Szene mit Nikodemus beginnt mit einer Angabe der Zeit, die immerhin ausreicht, um sie „malbar“ zu machen — er kam zur Nacht zu ihm — und mit einem Dialog, der nach der dritten Äußerung, die Nikodemus tut, in einen religiösen Vortrag Christi ausläuft, der Nikodemus nicht mehr zu Worte kommen läßt und auch jeglicher die Erzählung abrundenden Schlußbemerkung entbehrt. Die Exposition ist nur der Anlaß, um eine Predigt des Evangelisten in die evangelische Geschichte einzufügen. Sie endet mit dem letzten Gedanken, den der Prediger ausspricht, ganz wie ein Abschnitt in der ersten Johannes-Epistel. Hier hat also der Prediger den dramatischen Gestalter auf die Seite gedrängt; die Freude am Erzählen ist von dem Drang, zu predigen und zu zeugen, aufgesogen. Eine synoptische Analogie ist das eschatologische Kapitel: auch da eine anschauliche Exposition mit Schilderung des Schauplatzes (Abhang des Ölbergs) und einer Frage der Jünger (Mt. 13, 3f. Par.), und daran angehängt die apokalyptische Rede, ohne daß am Schluß der Situation und der Hörer noch einmal gedacht würde. Auch da ist die geschichtlich-anschauliche Einführung nur geschaffen, um der Rede einen „Ort“ in der „Geschichte Jesu“ zu geben;

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Overbeck, Joh. 303.



die Apokalypse hätte ja auch, analog der Offenbarung Johannes, in die Form einer Offenbarungsrede des erhöhten Menschensohns gegossen werden können.

Reicher und mehr versprechend ist die dramatische Exposition der Griechen-Perikope. Szene 1 läßt die Griechen zu Philippus kommen, Szene 2 führt diesen dem Andreas zu, Szene 3 empfängt Jesus die Botschaft der beiden Jünger. Man kann in seinen Äußerungen symbolische Beziehungen auf das Nahen der Griechen wiederfinden; aber die 'Erzählung von den Griechen' findet keine Fortsetzung mehr. Es fehlt nicht an dramatischen Momenten, doch mit den Griechen haben sie nichts mehr zu tun. Die Szene entwickelt sich zu einem Zeugnis vor den Juden und zu einem Streitgespräch mit ihnen (Kap. 12 V. 29–36). Um dieses Fortgangs willen hat der Evangelist die Erzählung von den Griechen fallen gelassen und sich damit leider nicht nur einen spannenden Moment: die Begegnung Jesu mit den Griechen, die ihn zu sehen begehrten, wie Zachäus, sondern auch einen dramatisch wirkungsvollen Kontrast entgehen lassen, nämlich den zwischen den Griechen, die den Verkehr mit Jesus suchen, und den Juden, die ihn haben, aber nicht auszuwerten wissen, einen Kontrast, wie ihn die synoptische Perikope vom römischen Hauptmann in Kapernaum so anschaulich malt. Demnach kann man auch hier nicht sagen, Johannes habe kein Interesse am geschichtlichen Verlauf oder es mangle ihm an der Gabe der Durchführung einer dramatischen Szene. Nur diese eine Geschichte führt er nicht durch, und zwar einmal, weil er sich in eine andere Erzählung, in eine andere Stilform verliert, sodann wohl auch, weil er um seiner Gesamtanschauung willen die Griechen nicht mit dem Christus im Fleisch zusammenbringen kann, und ihre Annäherung nur als eine Weisagung auf die Zeit des verklärten Christus zu werten vermag, als Zeichen der nahenden Krisis, die durch den Tod zur Verklärung und zur universalen Ausweitung der christlichen Verkündigung führen soll.

Eine stilistische Verwandtschaft mit dem Nikodemus-Gespräch hat auch das letzte Zeugnis des Täufers 3, 22–36. Die konkrete Exposition ist hier besonders reich; sie läuft in eine Frage aus, die seine Jünger an ihn stellen V. 26 und die nun zu einem längeren Zeugnis den Anlaß gibt V. 27–36. Auch hier fehlt am Schluß eine erzählende Abrundung; doch ist hier das Fehlen jeder Bemerkung über die Wirkung des gegebenen Bescheids lang nicht so störend wie in der Nikodemus-Perikope.

## 2.

An zweiter Stelle nannten wir als spezifisch johanneische Erzählungsform die Verbindung von Erzählung und Zeugnis- und Streitrede. Die Synopse hat nur schwache Analogien, vgl. etwa die Botschaft des Täufers mit angeschlossenem Zeugnis Jesu über ihn und über

sich selbst, die Verteidigung wider die Beelzebub-Verleumdung in der Fassung des Matthäus, wo eine kurz gefasste Heilungsgeschichte vorangeht (Mt. 12, 22 ff.), und die Vollmachtsfrage Mt. 11, 27 ff. Par. — wenn sie zur Geschichte von der Tempelreinigung gezogen werden kann. Zur Entwicklung hat die Synopse diesen Typus also nicht gebracht. Johannes hat zwei breit ausgeführte Beispiele: die Heilung eines Gelähmten und die wunderbare Speisung. Beide Kapitel setzen sich zusammen aus „Erzählung“ und anschließendem „Vortrag“.

Die Erzählung vom Gelähmten (Kap. 5 V. 1–16 oder 18) ist wieder eine dramatische Novelle, aber wesentlich kürzer als die großen Entwürfe. Nach Inhalt und Form hat sie große Verwandtschaft mit der Geschichte des Blindgeborenen. Sie verläuft in fünf Szenen: Szene 1: die Heilung, eine „synoptische“ Perikope, aber mit besonders reichem Lokalkolorit; Szene 2: Verhandlung des Geheilten mit den Juden, die ihn tadeln, weil er am Sabbath sein Bett trägt (vgl. Lk. 13, 14), und wissen wollen, wer ihn am Sabbath geheilt hat; Szene 3: eine erneute Begegnung des Geheilten mit Jesus (V. 14 vgl. 9, 35–38); Szene 4 (nur skizziert): der Geheilte teilt den Juden mit, daß Jesus sein Arzt gewesen ist (V. 15 f.); Szene 5: die Juden treffen mit Jesus zusammen (Situation ist nur zu erschließen) und erheben ihren Vorwurf (V. 16); Jesus rechtfertigt sich mit kurzer Berufung auf seinen Vater, worin die Juden eine neue Versündigung finden (V. 17 f.).

Hier könnte die johanneische Skizze endigen: wir hätten eine dramatische Skizze von einer Heilung, die den Unwillen der Juden erweckt und das kommende Verhängnis ahnen läßt. Der Evangelist läßt nun aber Jesus abermals das Wort nehmen und zwar nun zu einer Rede, die etwa zweimal so lang ist wie die Erzählung, in ihrem ersten Teil ein Zeugnis über das Verhältnis des Sohnes zum Vater und über die ihm verliehene Vollmacht (V. 19–30), das mit geringen Änderungen ebenso gut in die Johannes-Epistel hätte eingefügt werden können, in der zweiten Hälfte eine Apostrophierung der Juden, Strafrede und Abrechnung im Stil der Kap. 7 und 8 folgenden Reden, aber hier ohne jegliche, die Rede unterbrechende und die Spannung erhöhende Entwürfe der Juden. Der Zusammenhang mit dem in der Erzählung veranschaulichten Gegensatz ist ein sehr loser. Die Rede ist kaum speziell durch die Erzählung inspiriert. Die Kombination ist also künstlich und ist nur von dem doppelten Interesse getragen, der Zeugnis- und Streitrede einen konkreten geschichtlichen Anlaß zu geben, und die Erzählung durch eine Predigt zu ergänzen und zu erläutern. Während die Synopse Jesus entweder handeln oder predigen läßt<sup>1)</sup>, versucht der

<sup>1)</sup> Vgl. einerseits Jesus in der Synagoge zu Kapernaum, wo nur mitgeteilt wird, daß er gelehrt hat, nicht was, und dagegen die Heilung malerisch ausgeführt wird, anderseits die Bergpredigt.

vierte Evangelist das Handeln und das Predigen Jesu in einer großen Perikope zusammenzuschließen.

In dem anderen Beispiel (Joh. 6) ist die der Predigt vorausgehende Erzählung ein völlig synoptisches Thema, die Speisung mit nachfolgendem Wandeln über dem Wasser. Eine Vergleichung lehrt, daß Johannes wohl die synoptischen Berichte vor sich gehabt hat, daß er aber im Ganzen eine selbständige Darstellung liefert, die sich — und das ist nun wieder echt johanneisch — durch etwas reichere dramatische Ausgestaltung auszeichnet. Freilich des bei Markus und Lukas angedeuteten Predigens tut er keine Erwähnung, weil er ja eine ausgeführte Predigt folgen läßt. Dafür gibt er der Vorbereitung des Wunders einen konkreteren Anstrich, indem er Jesus speziell an Philippus sich wenden läßt (V. 6f.) und die Meldung über den vorhandenen Vorrat dem Andreas in den Mund legt. Am Schluß formt er aus der Mitteilung über die Sammlung der Überreste einen entsprechenden Auftrag Jesu (V. 12). Endlich fügt er eine neue, spannungsreiche Szene an: den Ausruf der erstaunten Menge und ihren Versuch, den Wundertäter zum König zu machen (V. 14f.). All diese Änderungen bedeuten eine Verstärkung der dramatischen Elemente der Novelle.

Dagegen hat Johannes die nun folgende Szene auf dem Wasser eher vereinfacht als dramatisch verstärkt; es fehlt bei ihm sogar jede Andeutung der Wirkung der neuen Machtoffenbarung auf die Jünger. Während nun Markus und Matthäus nur noch einen neuen Zulauf der Heilung begehrenden Volksmenge anschließen, berichtet Johannes die Rückkehr des über das Verschwinden Jesu verwunderten Volks (V. 22–24), um damit zu einem neuen Zusammentreffen mit Jesus überzuleiten, das, wie erst nachträglich (V. 50) bemerkt wird, in der Synagoge zu Kapernaum stattfindet. Die nun folgende „Predigt“ unterscheidet sich von der in Kap. 5 usw. dadurch, daß sie viel enger mit dem vorausgehenden Hauptwunder zusammenhängt — sie ist eine Auslegung des Speisungswunders für die christliche Gemeinde —, sodann dadurch, daß die Rede fortwährend durch Fragen und Einwände der Juden unterbrochen wird und auf sie mehr oder weniger präzise reagiert, also einen wirklich dramatischen Verlauf aufweist, und endlich dadurch, daß sie in zwei dramatische Schlußszenen ausläuft, zunächst eine kurze Auseinandersetzung mit der ungeduldig gewordenen und zum Unglauben neigenden Mehrheit der Zuhörer (V. 60–65), dann eine etwas später fallende Unterredung mit den treubleibenden Jüngern; diese entnimmt ihre Motive zwei verschiedenen synoptischen ‚Perikopen‘, dem Petrus-Bekenntnis von Cäsarea Philippi und der Kennzeichnung des Verräters: Johannes hat also eine ganze Anzahl synoptischer „Perikopen“ oder wenigstens ihre Hauptmotive<sup>1)</sup>, zusammen mit einer von ihm entworfenen

<sup>1)</sup> In den Beginn der Auseinandersetzung (V. 30) ist auch noch die synoptische Perikope der „Zeichenforderung“ aufgenommen.



Zeugnis- und Streitrede in der Synagoge zu einem dramatischen Ganzen organisch zusammengefügt. Kap. 6 ist ein kleines Drama in zwei Akten: Speisung mit Rückkehr und die Auseinandersetzungen in Kaper-naum; jeder Akt gliedert sich in verschiedene Szenen; im ersten Akt herrschen die Katepiphanien, der zweite stellt eine Epiphanie des zeugenden Christus mit folgender Scheidung der Hörer in Ungläubige und Gläubige dar.

Die Stilform der Wundergeschichte mit folgender, durch sie angeregter Predigt hat unter den Evangelisten nur Johannes entwickelt. Sie entspricht seiner im ganzen Evangelium wahrnehmbaren Neigung zu großen Kompositionen. Im NT. hat sie ihre Analogie nur noch in der Apg. vgl. Pfingstwunder und Pfingstpredigt; Lahmenheilung und Tempelpredigt in Jerusalem; Lahmenheilung, Huldigung und (kurze) Predigt in Ephra. Die Apg. ist ein Missionsbuch, das unter ähnlichen literarischen Bedingungen steht, wie Johannes. Wundergeschichten und Missionszeugnisse sind auch da die wesentlichen Elemente des Geschichtsberichtes, und die Kombination beider Stilformen legte sich auch diesem Schriftsteller von selbst nahe. Mag die Verbindung im Blick auf die Quellen und Vorlagen des Evangelisten einen sekundären Eindruck machen<sup>1)</sup>, in unserem Evangelium bezeichnet sie doch eine für den eigentlichen Verfasser desselben charakteristische Stilform.

### 3.

Die dritte johanneische Stilform ist die freie Folge zeitlich zusammenhängender Einzelszenen oder Einzelperikopen. Das einfachste und durchsichtigste Beispiel steht gleich am Eingang der evangelischen Erzählung: das Täuferzeugnis und die Gewinnung der ersten Jünger. Johannes hat diese Form also gewählt, um mit ihr die Einführung und Eröffnung der großen Manifestation des Gottesohns recht eindrucksvoll und farbenreich zu illustrieren. Es sind zwei Akte zu unterscheiden: das Zeugnis des Täufers 1, 19–34 und die Gewinnung der ersten Jünger 1, 35–51. Akt I besteht aus 3 Szenen, zwei Gesprächsfolgen und einer Zeugnisrede, Akt II dagegen aus ganz kurzen Gesprächen, die organisch mit einander verbunden sind. Die Wiedergabe in dramatischer Darstellungsform ist wieder der beste Beweis für die besondere Art dieser Erzählungsform.

#### I. Akt.

Schauplatz Bethanien jenseits des Jordans.

#### Szene 1.

Johannes der Täufer; um ihn geschart eine Gesandtschaft aus Jerusalem, Priester und Leviten.

Die Gesandten: Wer bist du?

<sup>1)</sup> Vgl. die Beurteilung bei den meisten Quellenscheidern.

Johannes: Ich bin nicht der Christus.

Die Gesandten: Wer (bist du) denn? Bist du Elia?

Johannes: Der bin ich nicht.

Die Gesandten: Bist du der Prophet?

Johannes: Nein.

Die Gesandten: Wer bist du? Wir müssen doch Bescheid geben denen, die uns abgesandt haben. Was sagst du von dir selbst?

Johannes: Ich bin „die Stimme eines, der ruft in der Wüste“: Bereitet den Weg für den Herrn, wie Jesaja der Prophet verkündet hat<sup>1)</sup>.

### Szene 2.

Derselbe, mit Abgesandten der Pharisäer.

Die Pharisäer: Was taufst du denn, wenn du nicht der Christus bist und auch nicht Elias, und auch nicht der Prophet?

Johannes: Ich taufe mit Wasser. Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennt, der nach mir kommt, dem ich nicht wert bin, auch nur den Riemen der Sandale zu lösen.

### Szene 3.

Einen Tag später. Johannes sieht Jesus herankommen.

Johannes: Siehe, da (kommt) das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. Der ist es, von dem ich sprach: nach mir kommt ein Mann, der (schon) vor mir dagewesen ist, denn er war eher als ich. Und ich kannte ihn nicht; aber damit er an Israel offenbart würde, darum kam ich als Wassertäufer.

Es folgt D. 32–34 mit neuer Einführung eine Fortsetzung des Zeugnisses.

Die Kritik hat scharfsinnig die Unstimmigkeiten in der Ausführung aufgewiesen; die größte Schwierigkeit scheint der Zusammenhang von Szene 1 und 2 zu bieten: die zweite Gesandtschaft setzt einfach das Interview der ersten fort, ohne daß angedeutet wird, ob sie denn das erste Gespräch mit angehört hat. Das bleibt in der Tat eine Unklarheit. Man braucht indes darauf nicht viel Gewicht zu legen. Die Hauptsache ist, daß in zwei Gesprächsszenen mit wenig Strichen die Stimmung gezeichnet wird, die Johannes weckte, und daß das Zeugnis, das er über sich und über den Kommenden gab, hier aus einer lebhaft geführten Unterhaltung herauswächst<sup>2)</sup>. Man vergleiche hiermit die parallele synoptische Tradition. Markus gibt das Logion mit der denkbar simpelsten Einführung (1, 7); Matthäus reiht es an eine Scheltrede an, die er etwas anschaulicher einführt 'als er viele von

<sup>1)</sup> Daß diese Gesandten abgetreten sind, wird nicht gesagt. Das Interesse an der genauen Fixierung der Szene erlischt, wenn das Zeugnis gegeben ist.

<sup>2)</sup> Mir kommt es hier allein darauf an, die künstlerische Wirkung des uns vorliegenden Textes zu beschreiben; die ist größer als die Quellenuntersuchungen und Scheidungshypothesen ahnen lassen oder gelten lassen wollen.

den Pharisäern und Sadduzäern zur Taufe kommen sah' (3, 7). Nur Lukas hat dem Zeugnis eine eigene Fassung gegeben 'als nun das Volk in Erwartung war und alle in ihren Herzen von Johannes erwogen, ob er vielleicht der Christus sei, erklärte Johannes ihnen allen' (3, 15f.). An die Stelle solcher stillen Erwägungen hat nun der vierte Evangelist laute Fragen gesetzt und damit etwas geschaffen, was wirklich literarischen, künstlerischen Wert besitzt.

Szene 3 krönt das Ganze und ist trotz der einfachen Gestaltung von verhaltener dramatischer Wucht: die Erscheinung dessen, von dem eben gesprochen, auf den nun alle gespannt sind, im Gesichtskreis des Vorläufers und Zeugen, der nun Gelegenheit hat, sein Zeugnis zu vollenden. Wenn ein Meister wie Grünewald durch diese schlichten Worte zu einem der gewaltigsten Bilder der christlichen Kunst inspiriert worden ist, so ist das ein Beweis, daß etwas von höchster künstlerischer Intuition bei der Schaffung dieser Szene gewaltet hat. Man vergesse nicht, V. 29f. muß mit dem Vorhergehenden zusammengekommen werden, es ist keine selbständige Perikope, es ist „Szene 3“.

## II. Akt.

### Szene 1.

Schauplatz derselbe. Einen Tag später; es ist nachmittags 4 Uhr. Johannes steht mit zwei seiner Jünger zusammen. Er sieht Jesus in der Nähe sich bewegen.

Johannes: Siehe, das Lamm Gottes.

Die zwei Jünger hören das und gehen Jesus nach. Jesus wendet sich um und sieht, daß sie ihm nachgehen.

Jesus: Was sucht ihr?

Die zwei Jünger: Rabbi, wo wohnst du?

Jesus: Kommt und sehet es.

Sie gehen zusammen.

### Szene 2.

Ein anderer Schauplatz. Andreas, einer von den zwei Jüngern des Johannes, findet seinen Bruder, Simon Petrus.

Andreas: Wir haben den Messias gefunden!

Sie gehen zusammen fort<sup>1)</sup>.

### Szene 3.

Schauplatz die Wohnstätte Jesu. Andreas kommt mit Petrus auf Jesus zu.

Jesus (Simon ansehend): Du bist Simon, der Sohn von Johannes; du sollst Felsenmann heißen.

### Szene 4.

Schauplatz wie in Szene 3. Einen Tag später. Jesus ist im Begriffe, aufzubrechen. Er trifft Philippus.

Jesus (zu Philippus): Folge mir!

(Philippus schließt sich Jesus an)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Angedeutet in V. 42a 'er brachte ihn zu Jesus'.

<sup>2)</sup> Der Evangelist hat das nicht ausdrücklich bemerkt. — Die erklärenden



## Szene 5.

Schauplatz eine Gegend im Galiläischen. Philippus trifft mit Nathanael zusammen.

Philippus: Der, von dem Moses im Gesetz geschrieben hat, und die Propheten, (den) haben wir gefunden, Jesus, den Sohn von Joseph aus Nazareth!

Nathanael: Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?

Philippus: Komm und sieh es.

## Szene 6.

Die galiläische Wohnstätte Jesu. Nathanael kommt auf Jesus zu.

Jesus: Seht, ein echter Israelit, ohne Falsch.

Nathanael: Woher kennst du mich?

Jesus: Ehe Philippus dich rief, als du unter dem Feigenbaum warst, hab ich dich gesehen.

Nathanael: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!

Jesus: Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah, (darum) glaubst du? Größeres als diese Dinge wirst du (noch) sehen<sup>1)</sup>.

Nur noch weniger Worte bedarf es. Zunächst ist klar, daß mit V. 35 ff. ein zweiter Akt eingeführt wird. Kritisch betrachtet, ist freilich V. 35 f. eine Dublette zu V. 29. Die stilistische Beurteilung sieht indes in der Wiederholung des Täuferzeugnisses die unentbehrliche und wirksame Überleitung zu dem neuen Akt, in dem nun die neuen Jünger des Größeren auftreten, die der Zeuge und Vorläufer diesem zuführt. Und nun folgt, wie an einer Kette aufgereiht, eine Szene der anderen. Keine hat selbständige Geltung, sie gehören zu einander, sie halten einander. Alles ist nur flüchtig angedeutet und doch genügen die wenigen Striche, um deutliche Bilder lebendig werden zu lassen. Daß auch hier künstlerischer Geist weht, kann jedem ein Blick auf Daniel Greiners Holzschnitte zum Johannes-Evangelium, Blatt 3, lehren. Es sind lauter Augenblicksbilder, kurze Begegnungen, aber die Folgen für Zeit und Ewigkeit sind zum Greifen deutlich, und eine Begegnung zeugt die andere.

Wieder lehrt ein Vergleich mit der Synopse die Eigenart der johanneischen Stilform. Die synoptischen Berufungsgeschichten (Petrus und Andreas; die Zebedaiden; Levi) sind gewiß einzeln noch anschaulicher und konkreter gezeichnet. Aber es sind eben Perikopen. Die Szenerie am Strande erlaubte nur zwei Szenen, nur eine Wiederholung;

Anmerkungen des Herausgebers dieser dramatischen Szenen werden jetzt nicht mehr ausdrücklich genannt.

<sup>1)</sup> V. 52 ein Logion, nach synoptischer Manier passend angefügt, vgl. die neue Einführung 'und er spricht zu ihm'.

die Berufung am Zollamt konnte nur als Einzelfall erzählt werden. Die Folge von sechs Szenen, wo jede ihren individuellen Charakter hat, und kein Schema sich hervortut, und eins aus dem anderen folgt, war mit synoptischem Stilmaterial nicht zu schaffen.

Es gibt freilich eine synoptische Perikope, die der johanneischen Szenenfolge nahe kommt, die Gespräche Jesu mit drei verschiedenen Nachfolgern bei Lukas (9, 57–62) – bei Matthäus sind es nur zwei (8, 19–22). Aber da sind es nur Begegnungen ähnlicher Art, die keine innere Verbindung haben, sondern nur ihrer Verwandtschaft wegen vom Evangelisten aneinander gefügt sind. Der johanneische Abschnitt ist keine künstliche, nachträgliche Zusammenfügung von kleinen, in der Überlieferung gebotenen Einheiten, sondern die geschlossene Konzeption eines künstlerisch schaffenden Schriftstellers, mag das Material auch zum Teil aus Tradition genommen sein.

Kap. 1 ist das einzige Beispiel einer ganz geschlossenen, frei geschaffenen Szenenfolge. Aber die Möglichkeit zu ähnlichen Schöpfungen war noch an drei anderen Stellen dem Evangelisten gegeben, in den Jerusalemer Festauftritten, in der Passionsgeschichte und in den Erscheinungsberichten.

#### 4.

Eine gewisse organische Gliederung in der Beschreibung der Jerusalemer Streitszenen ist nicht zu verkennen. Kap. 7f. ist keineswegs lose Aneinanderreihung von kleinen Einzelanekdoten wie der Jerusalemer Abschnitt der Synopse, sondern der Entwurf einer zusammenhängenden Beschreibung eines Festbesuchs, nur ist die Komposition in der Mitte und am Schluß je nachdem nicht abgeschlossen oder durch spätere Umstellungen und Einfügungen verdorben.

Vortrefflich ist die Einleitung gelungen, ein Gespräch mit den Brüdern über einen Festbesuch 7, 1–9, dann die Reise Jesu 7, 10 und die kurze Schilderung der Stimmung, die an die dem Petrusbekenntnis vorausgehende Aufzählung der Jünger Mt. 8, 28 Par. erinnert, aber in ihrer johanneischen Form (Stimmungsbericht des Evangelisten) viel eindrucksvoller ist. Man erwartet das Größte. Nun folgen zwei Szenen, die eine in der Mitte des Festes spielend 7, 14–36, die andere am letzten Tage 7, 37–52. Die Abwechslung ist groß. Bald hören wir Jesus lehren und gegen Mißverständnisse und Einwürfe der Juden sich wehren, bald wieder vernehmen wir, wie die Juden unter sich über Jesus sich streiten vgl. 7, 15; 7, 25–27; 7, 31; 7, 40–44; das letzte Stück eine besonders dramatisch gestaltete Streitszene, und ohne jede Analogie in der Synopse. Dazu kommt dann, überaus glaubhaft eingelegt, der Anschlag der Hohenpriester und Phariseer, um ihn zu greifen, zuerst in Szene 1, wo die Erzählung indes im Ansatze

stecken bleibt (7, 32), dann hinter Szene 2, wo in einem Nachspiel eine wiederum in der Synopse nicht vorhandene Zankszene im hohen Rat höchst anschaulich vorgeführt wird: Auseinandersetzung mit den unverrichteter Sache zurückkehrenden Dienern und Zurückweisung eines Einwurfs des Nikodemus 7, 45–52.

Wie schon in Kap. 7 die Ausführung des Streitgesprächs an zahlreichen Unstimmigkeiten leidet, so läßt in Kap. 8 der Zusammenhang immer mehr zu wünschen übrig. Drei Streitszenen sind lose aneinandergefügt (8, 12–20; 8, 21–30; 8, 31–59). Es fehlt ein deutlich wahrnehmbarer Zusammenhang und Fortschritt. Es ist, als ob der Evangelist immer neue Einzelszenen konzipiert hätte und äußerlich aneinandergeschoben hätte. Nur die Gleichheit von Redeton, Stil und Thema hält die Stücke zusammen; Perikopen nach synoptischer Art sind auch diese johanneischen Schöpfungen nicht. Immerhin hat der Abschnitt einen gewissen Abschluß: Jesus verkündet seine Erhabenheit über Abraham und kann sich vor den Steinen der Juden nur durch die Flucht retten (8, 58f.).

Hier folgt nun die Geschichte vom Blindgeborenen, die in ihrem Zusammenhang den Eindruck einer Riesenperikope macht, immerhin insofern dem Ganzen sich einfügt, als auch sie den durch Jesu weiteres Auftreten gesteigerten Widerstand der Feinde dramatisch veranschaulicht. An die letzte Szene schiebt sich, ohne neue geschichtliche Einrahmung, die Allegorie vom Hirten an; nur am Schluß wird der Versuch gemacht, sie der dramatischen Gesamtkomposition anzugliedern, indem abermals die Wirkung der Rede durch einen lebhaften Meinungsstreit der Juden dargestellt wird 10, 19–21.

Nun schließt sich ein neues Kapitel an, das Auftreten zum Tempelweihfest, eine einzige Szene, reich an wirkungsvollen Momenten. Die Juden verlangen leidenschaftlich eine offene Aussprache von Jesus, ob er der Christus sei — eine Parallele zu den Gesandtschaften in Kap. 1 —, meinen aus der Antwort Jesu eine Blasphemie herauszuhören, wollen ihn steinigen, hören die Verteidigung Jesu an, bis er die angebliche Blasphemie wiederholt, suchen ihn nun zu fassen, doch weiß er sich ihnen zu entziehen. An synoptischen Parallelen lassen sich nur die Botschaft des Täufers Mt. 11, 2ff. Par., die Perikope von der Vollmachtsfrage und das Verhör vor Kaiphas vergleichen; trotz mancher Unebenheiten zeigt sich auch hier die reichere Gestaltungskraft des Johannes. Überdies ist auch diese johanneische Komposition als das Glied einer Kette konzipiert.

Eine neue Abwechslung bringt die große Lazarus-Perikope herein — wohl mit Absicht sind die zwei stilverwandten Perikopen durch eine Folge von Zeugnisreden und Streitszenen von einander getrennt. Sie motiviert im Rahmen des Ganzen die Rückkehr Jesu nach dem Weich-



bild Jerusalems und — in ihrer letzten Szene den vom hohen Rat nun feierlich und förmlich genommenen Todesbeschluss. Eine Übergangsszene 11, 54—57 zeichnet die Situation des herannahenden dritten Festes, des Passa.

Kap. 12 schildert den letzten Aufenthalt Jesu in der Stadt. Der Bericht setzt ein mit zwei synoptischen Perikopen, der Salbung und dem Einzug, die jedoch durch angefügte Bemerkungen und Mitteilungen fest der fortlaufenden Erzählung eingegliedert sind; einmal wird in beiden Erzählungen des Lazarus gedacht: er ist Zeuge der Salbung; auch seinetwegen kommt das Volk in Haufen nach Bethanien; und seiner Erweckung wegen ist aus der Stadt beim Einzug eine so große Menge Jesus entgegengezogen (12, 2. 9f. 17f.)<sup>1)</sup>. Anderseits verstärken diese Begebenheiten den Entschluss des hohen Rats, um den zunehmenden Einfluss, den Jesus gewinnt, mit Gewalt zu erdrücken, wenn auch die Pharisäer pessimistisch bemerken, daß sie gegen diese Begeisterung nichts erreichen (12, 10f. 19). Willkürlich eingefetzte, leicht herausnehmbare, nur schwach mit der Umgebung verknüpfte Perikopen sind also auch diese zwei Abschnitte nicht.

Die Erzählung von den Griechen schließt sich an die Einzugs-geschichte vortrefflich an; das Zeugnis Jesu, in das sie übergeht, ist ganz von Todesgedanken beherrscht. Es sollte ursprünglich wohl als „letztes Wort“ an die Öffentlichkeit gelten. Dieser Eindruck wird vernichtet, nicht so sehr durch eine unter die Erzählung gesetzte Betrachtung des Evangelisten (12, 37—43), als vor allem durch ein darauf folgendes, vollkommen rahmenloses Redestück (12, 44—50), das sicher hier erst später hineingekommen ist.

In Kap. 7—12 liegt jedenfalls der großzügige Versuch vor, das Auftreten Jesu in Jerusalem, sein Zeugnis und seinen Streit mit den Juden, seine großen Machtwunder und die durch das alles hervorgerufene Feindschaft der Juden in zusammenhängender, abwechslungsreicher Darstellung dramatisch wirksam zu beschreiben. Eine geschlossene Komposition des Ganzen läßt sich nachweisen. Die meisten Abschnitte, auch die synoptischen Stoffe, sind gut in sie eingegliedert. Aber gelegentlich läßt die Einrahmung zu wünschen übrig, und es fehlt nicht an Abschnitten, die entweder später eingefetzt wurden oder vom Evangelisten nicht mehr umgearbeitet werden konnten.

Es ist hier nur noch auf eine Stilform aufmerksam zu machen, die der Evangelist in diesem großen Abschnitt besonders häufig anwendet, das Streitgespräch. Auch die Synoptiker haben zahlreiche Perikopen, die in dieser Stilform gehalten sind, und vor allen M. Alberß hat eine vortreffliche stilkritische Analyse dieser synoptischen Streitgespräche ge-

<sup>1)</sup> Das ist natürlich die johanneische Bearbeitung der aus Vorlagen genommenen Perikopen.

liefert. Sollen wir kurz demgegenüber die johanneischen Streitgespräche charakterisieren, so ist folgendes zu bemerken. Zunächst fehlt ihnen, im Gegensatz zu den synoptischen Beispielen, fast ganz der perikopenartige Charakter. Man kann wohl einzelne Gespräche herausschneiden, aber im Text sind sie meist der fortschreitenden Erzählung fest eingefügt. Sodann sind zwei Typen zu unterscheiden: Szenen, in denen die Streitfrage von den Juden aufgebracht wird, und solche, wo durch ein Zeugniswort Jesu der Anstoß geweckt wird. Nur der erste Typus entspricht dem synoptischen Material<sup>1)</sup>. Freilich in Johannes ist er auch nur einmal vertreten: die Messiasfrage der Juden 10, 22 ff. Aber auch dies eine Stüß zeigt den großen Unterschied in der stilistischen Ausführung bei Johannes gegenüber den Synoptikern. Bei diesen ist der Gang des Gesprächs meist ein sehr einfacher: die Gegner werden entweder mit einem einzigen Worte Jesu abgewiesen, oder vor die Abweisung schiebt sich noch ein Wechsel von Frage und Antwort ein. Diesem Schema würde das johanneische Streitgespräch sich anpassen, wenn es sich mit dem ersten Ausspruch V. 25 f., den es Jesus in den Mund legt, begnügt hätte. Das charakteristisch-johanneische ist also, daß der 4. Evangelist 1) das Zeugnis sich fortspinnen läßt (V. 27–29) und Jesus mit einem Worte schließen läßt, das größtes Ärgernis erweckt V. 30; 2) daß nun die Reaktion auf die Antwort Jesu ein Anschlag auf sein Leben ist — die Juden sind in dem zarten Hauptevangelium viel rabiater als in den Synoptikern; — 3) daß demgegenüber der johanneische Christus aufs neue sich geistig zur Wehr setzt, die Juden nach dem Grund ihrer Entrüstung fragt und mit verhältnismäßig breiter Beweisführung den Vorwurf der Blasphemie widerlegt, indem er ein Schriftargument anführt und sein erstes Zeugnis wiederholt und auslegt. Die Komposition ist also reicher, theologisch gehaltvoller als die typisch synoptische; es ist eine Schöpfung des Evangelisten. Wenn in den synoptischen Streitgesprächen der geschichtliche Jesus bekämpft wird (vgl. Alberß S. 93 u.), so hier der von der Gemeinde geglaubte Christus. Es ist hier nicht der Kampf Jesu mit der Religion seiner Zeitgenossen (Alb. S. 64), sondern der Streit der Juden mit den Positionen der nachapostolischen, hellenistischen Gemeinde. Was die Kampfmittel angeht, die der johanneische Christus anwendet, so begegnet uns allerdings hier das in den synoptischen Streitgesprächen fast ständige Schriftargument; aber das ist in Johannes eine große Seltenheit<sup>2)</sup>. Die eigentlichen Kampfmittel des johanneischen Christus sind

<sup>1)</sup> Vgl. Bultmann 10 ff. Ausnahmen das zweite Sabbatgespräch und das Davidsjohngespräch.

<sup>2)</sup> Über die Schriftzitate in Johannes vgl. jetzt den eben erschienenen Artikel A. Faure, Die alttest. Zitate im 4. Ev. und die Quellenscheidungshypothese (3. f. neut. Wiss. 21, 99–121).

das Zeugnis von der Würde des Sohns, von seinen Werken, über die Seligkeit der Glaubenden und das Los der Ungläubigen, also vornehmlich die Predigtmotive des (paulinisch-) johanneischen Christentums. So kommt es, daß in dem johanneischen Streitgespräch nicht die scharf geschnittene Persönlichkeit des messianischen Propheten Jesus von Nazareth, wie ihn die synoptische Tradition zeichnet, heraustritt, sondern eben der über alle menschlichen Charaktereigenschaften erhabene, himmlische Gottessohn.

Im ganzen treffen die Charakteristika dieses einen von den Gegnern angeregten Streitgesprächs auch auf die Menge der durch das Zeugnis Jesu hervorgerufenen Streitjzenen zu. Hier geht der peripetesenartige Anstrich fast ganz verloren. Das Ganze ist eine Predigt, eine Zeugnisrede, in die sich Streitmotive einflechten, indem der Zeuge und Prediger durch Einwürfe und Fragen unterbrochen wird, oder indem in einer Pause, die der Redner macht, Bedenken, Mißverständnisse zum Ausdruck kommen, die dann den Anlaß zur Wiederaufnahme des Zeugnisses und zur Widerlegung der Mißverständnisse geben. Ein besonders beliebtes Kunstmittel, das der 4. Evangelist dabei anwendet, und das den Synoptiker nicht geläufig ist, ist das Mißverständnis. Seine Durchführung ist bekanntermaßen nicht immer glücklich, da 1) das Mißverständnis oft recht grob äußerlich gefaßt und für unseren Geschmaç jedenfalls nicht glücklich gewählt ist, und da 2) die Antwort nicht immer eine wirkliche Widerlegung des Mißverständnisses darstellt. Zur Technik ist noch zu bemerken, daß der Evangelist, wenn er den Gegnern hier das Wort leiht, sie gerne ein einzelnes Wort Christi (mehr oder weniger genau) zitieren läßt.

Die großzügige Komposition des Johannes bringt es weiter mit sich, daß bei Johannes, während das synoptische Streitgespräch sich regelmäßig um eine Streitfrage dreht, im Verlauf einer Rede immer wieder neue Streitpunkte auftauchen (vgl. 6, 41 ff. 52 ff.; 8, 13 ff. 18 ff.; 8, 21 – 30. 32 – 59). So sehen wir in Kap. 6 und Kap. 8 sehr ausgedehnte Unterredungen mit wiederholtem Einreden der Hörer. Immer dominiert indes das Zeugnis des Christus. Mit wenigen Ausnahmen (vgl. 7, 52 f.) beschränken sich die Einwendungen auf kurze Sätze und Fragen, während Christus mit längeren Ausführungen antwortet und danach zu neuen Themen übergeht. Meist, doch nicht immer (vgl. 7, 35 f.) hat er, wie in den synoptischen Gesprächen, das letzte Wort; in sicherem Stilgefühl läßt ihn der Evangelist dann gern auf den letzten Einwurf mit einem kurzen Machtwort oder einer klärenden, lösenden Erläuterung des Vorhergesagten schließen (vgl. 8, 58. 6, 62 – 64).

Diese wenigen und der äußeren Umstände halber sehr kurz gefaßten Bemerkungen werden, hoffe ich, genügen, um die großen Stilverschiedenheiten, die zwischen den synoptischen und den johanneischen



Streitgesprächen obwalten, deutlich zu machen: dort volkstümliche Überlieferung, die in der Hauptsache auf Erinnerung beruht, den Gesetzen volkstümlicher Tradition entsprechend, präzise und knapp gehalten, scharf pointiert ist, die einfachsten Mittel verwendet, jedes Gespräch eine geschlossene Einheit — hier bei Johannes überwiegend freie Komposition, oft wirklich als lebensvolle Wirklichkeit gestaltet, oft auch künstlich geformt, unglücklich durchgeführt, selten als Gesprächssperitope gefaßt, meist aus einer Rede herauswachsend und mit ihr sich verschlingend, ohne feste Formen, und dem theologischen Gehalt nach ganz in die Atmosphäre der hellenistischen Kirche eingetaucht. Dort eine reiche Fülle von Themen, wie sie die religiöse Praxis und die religiöse Hoffnung des Judentums zur Zeit Jesu darbietet — hier eine bewußte Konzentration auf das Werk, die Würde, die Herkunft Jesu, daher zumal für die aufklärenden, widerlegenden Zeugnisse Jesu reiche Wiederholung und eine gewisse Monotonie das Merkmal ist.

## 5.

Die Darstellung der Passionsgeschichte trägt schon bei den Synoptikern einen besonderen Charakter<sup>1)</sup>. Zwar Perikopen, d. h. Geschichten, die herausnehmbar sind und nachträglich eingefügt sein können, lassen sich auch hier nachweisen; aber es gibt da einen Grundstock von Erzählungen, die eine geschlossene Abfolge von Handlungen wiedergeben: das letzte Mahl, Gefangennahme, Verhör vor dem Hohen Rat, Verhör vor Pilatus und Verurteilung, endlich die Kreuzigung. Die Verbindung dieser Szenen ist denn auch bei den Synoptikern viel enger und natürlicher als in der Vor-Passionsgeschichte. Gleichwohl haftet auch diesen so eng zusammengehörigen Grundberichten ein perikopenartiger Charakter an. Auch hier wird in der folgenden Geschichte wenig oder kein Bezug auf die vorhergehende genommen: Zwar kommen Rückbeziehungen auf Elemente vorangehender Perikopen vor, vgl. vor allem die spöttischen Anspielungen auf das Tempelwort unterm Kreuz. Aber oft fehlt solch eine Bezugnahme, wo wir sie erwarten. Wichtiger ist, daß die synoptische Passionsgeschichte nirgends auf die vorangehende Wirksamkeit Jesu zurückgreift. Das ist um so seltsamer, als in den Konfliktgeschichten doch so viel konkrete Anstöße hervorgehoben sind und die wiederholten pragmatischen Bemerkungen, daß der Gegensatz die tödliche Feindschaft weckte, die Erwartung rechtfertigen, daß nun bei dem Prozeß all diese Verstöße wider die geltende Überlieferung zur Sprache kommen werden. Demgegenüber zeigt die synoptische Peritope vom Verhör, daß der Rat eigentlich in Verlegenheit ist, wie er Jesus den

<sup>1)</sup> Vgl. Bouisset, *Kyrios Christos* 234 ff.; K. L. Schmidt, *Der Rahmen* 303 ff., ders., *Die literar. Eigenart der Leidensgesch. Jesu* (*Christl. Welt* 1918, Nr. 11/12); Bultmann a. a. O. S. 166 ff.

Prozeß machen soll, und die große Frage des Hohenpriesters, die die Situation rettet, ist in der vorausgehenden synoptischen Überlieferung nicht sonderlich gut vorbereitet. Auch die Erzählung vom Verhör ist eben genau so „Perikope“, wie die sonstigen Streitgespräche, eine Einzelgeschichte, die ohne Rücksicht auf die übrigen Überlieferungstoffe konzipiert ist; und so erklärt es sich, daß die synoptische Tradition darüber keinen klaren Bescheid gibt, wie es eigentlich zu dem Prozesse Jesu gekommen und warum Jesus verurteilt worden ist.

All diese Eigenheiten der synoptischen Passionserzählung sind in der johanneischen Passionsgeschichte überwunden. Sie ist einmal durchweg fortlaufende Erzählung. „Perikopen“, „Episoden“, herausnehmbare Szenen fehlen ganz. Jede neue Erzählung ruht auf den vorangehenden; ein einheitlicher Stil hält das Ganze zusammen. Die Passionsgeschichte nimmt aber auch gegenüber der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu keine so isolierte Stellung ein. Der Prozeß ist der natürliche Abschluß der in den vielen Streitszenen zutage getretenen Gefinnung; warum Jesus gefangen genommen und verurteilt wurde, ist bei Johannes völlig klar. Zum Überfluß beruft sich Christus selbst vor dem Hohenpriester auf seine früher vorgetragenen Lehren (18, 20f.), und wenn er vor Pilatus Zeugnis ablegt, atmen seine Worte ganz den Geist seiner öffentlichen Lehrvorträge. Eine einheitlich durchgeführte Erzählung läuft vom ersten Auftreten Christi, ja vom Prolog und vom Zeugnis des Täufers bis zum Prozeß und zur Kreuzigung (vgl. noch 19, 7 mit 1, 18; 5, 18; 10, 33).

Auch die Anlage der Passionsgeschichte weist große Unterschiede gegenüber den Synoptikern auf. Die Erzählung von dem der Gefangennahme vorausgehenden letzten Mahle, bei den Synoptikern aus einer vorbereitenden Perikope und aus zwei, bei Lukas drei, kurzen Szenen bestehend (Gespräch über den Verräter, Einsetzung des Abendmahls und bei Lukas noch Aussprache über die Rangordnung im Reiche Gottes), ist bei Johannes viel breiter ausgearbeitet: zunächst zwei Handlungen, die Fußwaschung und die Kennzeichnung des Verräters, beide in johanneischem Stil mit dramatischen Momenten und belehrenden Aussprüchen versehen und wie die meisten johanneischen Erzählungen zu wirklicher dramatischer Aufführung sehr geeignet; dann eine Folge von Abschiedsreden, die nur selten durch Fragen der Jünger unterbrochen werden, also Zeugnisreden von reinerem Typus als die vorangehenden Streitreden<sup>1)</sup>; endlich ein feierliches Gebet des johanneischen Christus, womit der kultisch-künstlerische Charakter des ganzen Zusammenseins seine Krönung findet (sakramentale Handlung — Ausscheidung des

<sup>1)</sup> Über Komposition und Stil dieser Reden kann hier natürlich nicht gehandelt werden. Zum Stil vgl. vor allem K. Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion.

Unreinen — Predigt — Gebet). So gewinnt der Bericht vom letzten Mahl bei Johannes eine größere Ausführlichkeit als die Passionsgeschichte.

Das hohepriesterliche Gebet des göttlichen Christus ersetzt nun weiter den Gebetskampf des synoptischen Jesus. Auch die Gefangennahme ist ganz im Geist des johanneischen Christusbildes umgestaltet (vgl. 18,6 ff.). Eine auffällige Abweichung vom synoptischen Schema ist es, daß nur eine Verhandlung, vor Hannas, erzählt wird, während das eigentliche Verhör mit solenner Verurteilung durch den regierenden Hohenpriester Kaiphas fehlt. Mit dem Hannasverhör ist die Verleugnung des Petrus verbunden. Johanneisch ist die Würde, mit der Christus dem Hohenpriester wie dem Knecht gegenübertritt: Bergpredigt (Mt. 5,39) und das 53. Jesaja-Kapitel, dessen Geist die synoptische Leidensgeschichte durchweht, existieren für den 4. Evangelisten nicht. Die zwei Szenen, die Johannes mit wenig Strichen malt, sind zwar dramatisch gehalten, aber ergeben kein Resultat. Warum Johannes über das Verhör vor Kaiphas so eilig hinweggeht, ist ein Rätsel. Daß er gewissermaßen zu seiner Ergänzung auf den synoptischen Bericht verweise, ist keine haltbare Erklärung, da Johannes nirgends auf die Synoptiker verweist, sie eher verdrängen, als ergänzen will<sup>1)</sup>, und da gar nicht einzusehen ist, warum er eine so entscheidende Szene übergangen haben sollte. Entweder hat Johannes den synoptischen Bericht nicht anerkannt, oder seine Erzählung ist hier unfertig geblieben oder es ist ein Stück herausgebrochen oder verloren gegangen.

Die Erzählung von der Verleugnung des Petrus ist bei Johannes wesentlich einfacher und kürzer als bei den Synoptikern, ein seltener Fall, der sich indes auch bei der Einzugs Geschichte feststellen läßt.

Nun folgt das Glanzstück der johanneischen Passionsgeschichte, das Verhör vor Pilatus. Seinen eminent dramatischen Charakter hat schon Thompson durch eine geschickte Übersetzung in Dramaform aufgewiesen (a. a. O. 123—125)<sup>2)</sup>. Die Erzählung verteilt sich auf acht Szenen. Der Fortschritt über die Synoptiker besteht darin, daß Johannes auf der Bühne zwei Verhandlungsorte unterscheidet und den Pilatus von einer Stelle zur andern hin und her gehen läßt: eine Terrasse vor dem Palast, wo er mit den Vertretern des Rates verhandelt und ein Raum im Inneren, wo er — wohl unter vier Augen — mit Jesus allein sich unterredet; zugleich erfahren wir jedesmal genau, wo Jesus sich befindet, ein Umstand, der bei den Synoptikern unklar bleibt. Erst Johannes hat die ergreifenden Szenen geschaffen: 'Jesus

<sup>1)</sup> Ich hoffe diese These anderswo näher begründen zu können.

<sup>2)</sup> Einen Vorgänger hat er in M. Hitchcock, A fresh study of the fourth gospel (1911) p. 135 ff. Vgl. übrigens auch Heitmüllers Erklärung in den Schr. des N.T.<sup>3</sup> 4, 170 ff.



vor Pilatus' und das *Ecce homo* d. i. 'Jesus von Pilatus den Juden vorgestellt' und der Malerei damit die erschütterndsten Vorwürfe vermittelt, die sie kennt. Ebenso wichtig ist, daß Johannes mit dem von Jes. 53 inspirierten synoptischen Motiv der Schweigsamkeit oder Wortkargheit Jesu gebrochen hat und so wirkliche Gespräche zwischen Jesus dem Christ und dem Vertreter des Kaisers geschaffen hat. Diese Unterredungen (18, 33–37 u. 19, 9–11) füllen die zweite und die sechste Szene. Da das erste Gespräch über das Königtum Jesu handelt, so legt sich ein Vergleich mit dem synoptischen Gespräch über die Steuermünze nahe. Wenn Ranke das Wort, mit dem Jesus dort die Frage zur Entscheidung bringt, für die wichtigste und folgenreichste aller Äußerungen Christi erklärt hat<sup>1)</sup>, so hat diese johanneische Szene noch viel mehr Anrecht auf solch hohe Bewertung. Die Antithese (Kaiser – Gott) ist aus dem Jüdischen ins Christliche übertragen (Weltreich – Himmelreich; Weltherrscher – Christus). Zu den größten Konzeptionen muß man greifen, um Parallelen zu finden, die die weltgeschichtliche Bedeutung dieser genialen johanneischen Schöpfung ans Licht stellen. Ich kenne nur zwei vergleichbare Szenen: die Versuchungsgeschichte bei Lukas und Matthäus, insbesondere die Versuchung auf dem Berge, und die von der jüdischen Apokalypstik entworfene Szene: Das Gespräch des „Löwen“ mit dem „Adler“, in dessen Verlauf der Adler in Flammen aufgeht (Esraapok. 11, 36 ff., vgl. 12, 31 ff.), und die Weissagung des Baruch (Kap. 40): wonach der letzte Regent des vierten Reiches, also konkret der letzte Kaiser, gefesselt auf den Berg Zion geschafft wird, wo der Messias ihn zur Rede stellt wegen aller seiner Freveltaten und ihn darnach tötet. Gewiß, alles Versucherische liegt der Pilatuszene fern, aber Pilatus und Christus sind Vertreter zweier Herrschaften und zweier Welten, wie Christus und der Teufel. Die jüdische Analogie beleuchtet grell den Gegensatz zwischen jüdischer Messiaserwartung und der Geschichte Jesu und des Christus; die Rollen sind antithetisch verteilt: Pilatus stellt den Christus zur Rede und Pilatus tötet den Christus! Und doch ist Pilatus klein und Christus groß. Die Vollmacht, die Pilatus besitzt, ist ihm vom Himmel gegeben, und vom Himmel kommt auch das Königtum Jesu. Pilatus vergeht, Christus bleibt. Die zwei Szenen, vor allem die erstgenannte, stellen in kultur-, in welt- und geistesgeschichtlicher Hinsicht die bedeutendste und großartigste dramatische Schöpfung des Johannes dar. Mit wenig Strichen sind die großen, die Wirklichkeit zerteilenden Gegenätze gezeichnet, und zugleich ist auch ein Charakterbild des Menschen Pilatus gegeben. Auch vor Pilatus bekennt sich der Christus noch einmal zu seiner ganzen Lehre und zu seiner Sendung und gibt mit kurzen Worten eine Umschreibung seines Zeugnisses.

<sup>1)</sup> Weltgeschichte III 161.

Der Szenenwechsel (Pilatus vor dem Volk und vor Jesus) illustriert aufs deutlichste die große Schwierigkeit, in der der Landvogt sich befand: mit den Eindrücken, die er draußen empfängt, tritt er ins Haus, und mit den Eindrücken, die das Gespräch mit Jesus und der Anblick Jesu ihm macht, tritt er vor die Juden. Schließlich erliegt er den menschlichen Affekten, die die Juden bei ihm zu erregen wissen. Erst Johannes führt diesen Konflikt und die Notwendigkeit seiner tragischen Lösung plastisch dramatisch vor Augen.

Der hochdramatische Charakter der Erzählung wird auch dadurch erreicht, daß Johannes wenig erzählt, vielmehr die Personen reden läßt (vgl. z. B. die Behandlung der Barabbaszene bei den Synoptikern und bei Johannes), und daß er Bilder mit scharfen Kontrasten zeichnet, daß er weiter die jüdische Gegenpartei mit hochpolitischen Argumenten kämpfen läßt (vgl. 18, 31; 19, 7. 12. 15), denen Pilatus schließlich erliegt, endlich daß er — echt johanneisch — den Pilatus zum unbewußten Kündler einer höheren, von den Juden gröblich verkannten, auch von ihm selbst nicht ergriffenen Wahrheit macht: da wo er, der Heide, den Juden ihren König vorstellt. Diese „Anbietung“ Jesu an die Juden durch Pilatus ist wohl eine noch erschütterndere Ironie als die „Weissagung“ des Kaiphas; jedenfalls findet die Tragik des Themas 'Jesus Christus und die Juden' nirgends eine so kontrastreiche, ergreifende Darstellung als in dieser johanneischen Szene.

Der besondere Reiz der Szenen besteht noch darin, daß neben dem Kräftespiel weltgeschichtlicher Mächte auch die Psychologie des Menschen zu voller Entfaltung kommt; ich meine den Konflikt, in den Pilatus sich geworfen sieht, einerseits, und die überlegene schlaue Politik der Juden andererseits. Ich stehe nicht an, die johanneische Erzählung vom Verhör vor Pilatus zu den größten dramatischen Schöpfungen der Weltliteratur zu rechnen.

Zum Schluß gebe ich noch eine Übersicht über die acht Szenen. Szene 1 die Übergabe des Verklagten und der Vortrag der Anklage (18, 28–31 mit Glossie V. 32); Szene 2 die erste Unterredung des Landpflegers mit Jesus V. 33–37; Szene 3 Mitteilung an die Juden und die Wahl des Barabbas V. 38–40; Szene 4 Geißelung und Verspottung (nur hier überwiegt die Handlung) 19, 1–3; Szene 5 das Ecce homo 19, 4–7; Szene 6 die zweite Unterredung des Richters mit dem Verklagten V. 8–11; Szene 7 abermalige Verhandlung mit den Juden V. 12<sup>1)</sup>; Szene 8 abermalige Vorstellung Jesu und seine Preisgabe an die Juden V. 13–16. Ich bemerke noch, daß zwar

<sup>1)</sup> Thompson rechnet V. 12 noch zur 6. Szene: Pilatus ist dann noch im Palast geblieben und hört die Juden draußen rufen. Allerdings ist ein Szenenwechsel vom Evangelisten nicht angegeben, aber die obige Fassung, deren Möglichkeit übrigens auch Thompson zugibt, scheint mir richtiger.

einige Motive sich wiederholen, daß aber die Wiederholung keineswegs matt wirkt, da die Umstände variieren<sup>1)</sup>).

In der Kreuzigungsszene haben auch die Synoptiker hohe dramatische Kunst entfaltet. Auch die johanneische Darstellung, die in einigen Szenen (Kleiderverteilung und Verspottung) mit den Synoptikern zusammentrifft, bedeutsame Szenen der Synoptiker vermissen läßt und dafür ergreifendes Eigengut verwertet, bringt es zu hoher dramatischer Wirkung, doch kann man nicht sagen, daß sie die Synoptiker hier überbiete. Die Szenen, die er bietet, sind: die Unterredung der Hohenpriester mit Pilatus über die Inschrift, die johanneischen Kreuzesworte, vor allem die Szene mit Maria und dem Jünger, und die Abnahme der Körper der Gefreuzigten. Durch seine Auslassungen und durch sein Eigengut büßt das Sterben Jesu bei ihm etwas von dem großartig-tragischen Charakter ein, das namentlich Markus und Matthäus ihm verliehen haben, und gewinnt mehr etwas Rührendes; nur das letzte Wort 'es ist vollbracht' bringt die Erhabenheit des johanneischen Christus in Erinnerung.

Das Stück von der Kreuzabnahme hat mehr erzählenden, als dramatischen Charakter; kein Wort wird direkt angeführt; der Herausgeber hat durch zwei Erläuterungen der Erzählung größte Wichtigkeit verliehen. Zu der nun folgenden Perikope vom Begräbnis ist nur zu bemerken, daß Johannes dem Joseph der Synoptiker noch seinen Nikodemus beigelegt, und daß er auch hier nur referiert, nicht dramatische Gespräche entwickelt.

## 6.

Von den synoptischen Ostergeschichten sind als Leistungen von künstlerischem Wert wohl nur die Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes bei Markus, von der Manifestation des Auferstandenen am Schluß des Matthäus (trotz der dürftigen Umrahmung) und dann vor allem die Emmausnovelle des Lukas zu nennen. Johannes hat, wenn wir den Nachtrag hinzunehmen, die größte Anzahl von Erscheinungsgeschichten; und, mit Ausnahme etwa der ersten Jüngererscheinung 20, 19–23, die ebenso wenig literarisch wirksame Elemente besitzt wie die analoge des Lukas (29, 36–49), sind sie alle von hoher Anschaulichkeit und dramatischer Wirkung, auf der Bühne aufführbar, wie sie denn auch auf die bildenden Künstler besondere Anziehungskraft ausgeübt haben. Daß auch die Perikopen von Kap. 20 nicht organisch zusammenhängen, hat vor allem Wellhausen gut gezeigt<sup>2)</sup>: V. 2–10, die erste Perikope, ist eine Einlage; die Erscheinung vor Maria wird erzählt, als sei sie als die einzige gemeint, auch die Er-

<sup>1)</sup> Die Komposition dieses Aktes ist von den Quellenscheidern oft sehr unverständlich bekräftigt worden.

<sup>2)</sup> Das Johannes-Evangelium 91 ff.



scheinung vor Thomas ist Zuwachs, denn die erste Jüngererscheinung ist eigentlich eine Erscheinung vor allen Jüngern. Natürlich steht auch Kap. 21 ganz für sich: es ist ursprünglich die Erscheinung des Herrn vor seinen Jüngern. Die johanneischen Ostergeschichten sind also ein Mosaik von Perikopen, wie es sonst bei Johannes nicht vorkommt. Gleichwohl sind die Unstimmigkeiten nicht störend. In Kap. 20 macht sich reiche Abwechslung und eine gewisse Steigerung geltend. Wenn einmal die Botschaft an Magdalena den Schluß des Evangeliums gebildet hat, so ist das Thomas-Bekenntnis ein viel wirksameres Ende, führt es doch zurück zu den hochstrebenden Eingangssätzen des Prologs. Dagegen fällt der Ausgang der zuletzt Kap. 21 angeschobenen Erscheinung mit seiner tiptiligen exegetischen Glosse sehr ab.

An der ersten Ostergeschichte, dem Wettlauf der zwei Jünger zum Grabe ist bemerkenswert, daß sie zwar reich an Handlungen ist, die zur Aufführung reizen, daß sie aber kein Gespräch, ja kein einziges Wort enthält, worin sie im ganzen Evangelium einzig dasteht<sup>1)</sup>; es ist also ein pantomimisches Erzählungsstück, das im übrigen apologetischen Zwecken dient.

‘Maria Magdalena am Grabe’ ist das johanneische Gegenstück zu den synoptischen ‘Frauen am leeren Grab’. Der Reiz der Erzählung besteht darin, daß hier Jesus hinzutritt — diese Verbindung hat schon Matthäus — und in der Art, wie das Wiedererkennen beschrieben wird. Die Szene gehört zu dem Zartesten, was Johannes überliefert. Der Vorgang ist wie vor die Augen gemalt, zum Greifen anschaulich. Die Szenenmalerei, die anfänglich niedergedrückte Stimmung der Frau und ihr Stimmungsumschlag, das alles ist mit Meisterschaft gezeichnet. Was wir ‘Stimmung am Ostermorgen’ nennen, ist in Hauptsache dieser Perikope entliehen. In keiner anderen Ostergeschichte kommt die persönliche Verbundenheit mit dem Meister so feinsinnig und zart zum Ausdruck.

Die erste Jüngererscheinung hat wenig Stimmungsgehalt, um so mehr hat sie Bedeutung für die Apologetik und für die Befestigung des Apostolats. Noch stärker ist die apologetische Tendenz der Thomaserscheinung aufgeprägt; desgleichen ist sie von größerer dramatischer Kraft. Das ‘mein Herr und mein Gott’, das vorletzte Wort im ursprünglichen Entwurf, klingt wie ein mächtiger Akkord, in dem das Zeugnis der Apostel von der Würde Jesu durch die Jahrhunderte hallt. Seine volle Wirkung wird freilich durch das tadelnde Wort des Herrn, der wie in den anderen Evangelien ja natürlich das letzte Wort haben muß, etwas beeinträchtigt. Aber dies letzte Wort ist mehr an

<sup>1)</sup> In der Erzählung vom Begräbnis Jesu ist in der Bitte an Pilatus (19, 38) und der Gewährung des Pilatus ein Gespräch angedeutet; dasselbe gilt von der Kreuzabnahme (vgl. 19, 31).

die Nichtzeugen, an die Nachfahren gerichtet, und ihnen ist's wie ein tröstlicher Segen.

Übrigens bilden die zwei Jüngerperikopen zusammen einen in drei Szenen gegliederten Akt (Szene 2 der Bericht von der ersten Erscheinung an Thomas); der Zuwachs ist also mit dem ersten Erscheinungsbericht (V. 19–23), der ursprünglich nicht auf Fortsetzung berechnet war, mit besonderem Geschick verbunden worden.

Das Nachtragskapitel, die Erscheinung am See Genesareth, ist wie schon gesagt (vgl. o. S. 176) zu den großen dramatischen Novellen zu stellen. Das Stück zerfällt in zwei Akte, wovon der erste in drei, der zweite in zwei Szenen gegliedert ist. Szene 1 des ersten Aktes spielt wohl in einem Hause in Kapernaum (V. 2f.). Szene 2 umfaßt als Schauplatz ein Stück vom See und den Strand. Die Handlung ist reich und wechselnd: erst die Jünger im Fischerfahn, dann die Erscheinung Jesu am Strand, dann der Fischerfang, dann das Schwimmen des Petrus und das Nachkommen der Anderen zu Schiff. Szene 3 schließt sich unmittelbar an; die Jünger versammeln sich um den Herrn: ein Mahl findet statt, aber ohne Worte. Die Erzählung läßt, trotzdem wenig Worte in ihr vorkommen, abermals zu dramatischer Übersehung ein. Sie ist wurzelverwandt mit der lukianischen Geschichte vom Fischerfang des Petrus, überragt sie aber durch reichere Handlung und größere Anschaulichkeit.

Akt 2 ist die meisterhafte johanneische Ausführung der farblosen „Berufung“, mit der die lukianische Analogie (5, 1 ff.) endet. Die zwei Szenen, in die er zerfällt, sind von ungleichem Werte. Szene 1, das Werben des Herrn um die Liebe des Petrus, seine Einsetzung in das apostolische Amt und die Weissagung seines tragischen Endes ist eine der ergreifendsten Jüngererzählungen, die Johannes und überhaupt die Evangelien-Literatur bietet. Merkwürdig, daß diese Rehabilitation des tief gefallenen Jüngers erst im Nachtrag des spätesten Evangeliums sich findet. Sie füllt eine empfindliche Lücke aus. Noch merkwürdiger, daß jede Anspielung auf die vorangegangene (dreifache) Verleugnung vermieden ist. Der johanneische Christus handelt und redet hier, rührt und heilt das Gewissen mit einer Zartheit, die kaum mehr menschlich ist. Wie man auch über den Urheber dieses dramatischen Schlußkapitels denken mag, er besaß dieselbe Meisterschaft in der Zeichnung wirksamer Szenen und in der Stilisierung tiefsinniger Gespräche wie der Schöpfer der anderen großen dramatischen Erzählungen. Der Schluß (V. 19) fällt etwas ab; man erwartet noch eine trostreiche Verheißung im Sinne von I. Petr. 1, 6 ff. oder 5, 1 f.

Das Urteil gilt noch mehr, wie bereits angedeutet, von der zweiten Szene. Der soeben die Großmut des Herrn in so beschämender und ergreifender Weise erfahren, zeigt Eifersucht gegen den anderen großen

Jünger — ganz leise erinnert die Haltung an die des Schalksnechts. Er erfährt denn auch eine kühle Zurückweisung; das wiederholte 'folge mir' bindet die zwei Szenen zu einer Einheit zusammen, und liefert ein „letztes Wort des Herrn“, das zwar nicht besonders machtvoll klingt, aber doch als ein letztes Mahnwort im Gewissen des Lesers hängen bleibt. Die Schlußbemerkung war der späteren Zeitumstände wegen nötig, aber stört die Stimmung, die die dramatische Szene geweckt hat. Sie sollte als eine erläuternde Randbemerkung des Herausgebers ganz klein und ganz unten am Rande abgedruckt werden. Daß sie für den theologischen Kritiker größte Bedeutung hat, hat hier nichts zu sagen.

## 7.

Während somit in der Passionsgeschichte der Versuch, aus den ursprünglichen Perikopen eine dramatisch fortschreitende Erzählung zu schaffen, vollständig gelungen ist, haben die Ostergeschichten mehr den synoptischen Typus der aneinander gereihten Perikopen; das Material war hier für eine organische Zusammenschweißung zu spröde, auch scheint die Sammlung stufenweise entstanden zu sein. Es erübrigt nun noch, die in den früheren Teilen verstreut sich findenden „Perikopen“ ins Auge zu fassen.

Scheinbar setzt das 4. Evangelium ganz nach synoptischer Art mit einem Kranz von Perikopen ein: die Täufer szenen, die Begegnungen der ersten Jünger mit Jesus, dann die Hochzeit zu Kana und die Tempelreinigung. Wir sehen indes oben schon, daß die beiden erstgenannten Gruppen zwei szenisch gegliederte Akte darstellen, wobei also die Einzelbilder viel organischer mit einander verbunden sind als etwa die Streitgespräche in Mt. 2 u. 3 oder die Wundergeschichten in Mt. 8 u. 9.

Demgegenüber scheint nun die Hochzeitsanekdote eine wirklich isoliert stehende Perikope zu sein. Gewiß hat sie der Evangelist aus der Überlieferung als solche übernommen; aber er hat doch den Versuch gemacht, sie einzugliedern, einmal indem er das Ereignis chronologisch an die vorausgehenden Szenen anschließt (2, 1), sodann dadurch daß er am Schluß von sich aus das Wunder als erstes Zeichen Jesu preist (2, 11), womit es also als erstes Glied einer Kette bezeichnet ist, die sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht<sup>1)</sup>. Die Erzählung zeigt wie die meisten anderen johanneischen Wundergeschichten dramatische Momente. Da eine synoptische Parallele fehlt, ist es schwer zu sagen, inwieweit der Evangelist ihr einen eigenen Stil aufgeprägt

<sup>1)</sup> Zur Analyse vgl. noch K. L. Schmidt, der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana (Harnack-Ehrung 32—43); zur sachlichen Auslegung auch meinen Artikel: Die johanneische Weinregel (3. f. neut. Wiss. 1913, 248—257).



hat. In jeder, auch in stilistischer Hinsicht erinnert sie an die Erzählung vom Brotwunder. Wir vermissen die Deutung, wie sie Johannes für das Brotwunder in der Rede gegeben hat. Nicht einmal ein nachträgliches Gespräch mit den Jüngern ist zur Erläuterung hinzugefügt. Die Rede vom Weinstock (Kap. 15) kann als Ersatz und als nachgeholtte Erläuterung gelten; doch fehlt da jede Beziehung auf das Erlebnis in Kana.

Die Erzählung von der Tempelreinigung dient zur Einführung des ersten Jerusalembesuchs. Mit dieser Vorschiebung erreicht es der Evangelist, daß das Auftreten Jesu in der heiligen Stadt mit einer dramatischen Aktion großen Stiles eröffnet wird. Die literarische Form der Erzählung ist gegenüber der synoptischen Fassung dadurch bereichert, daß an die Tat als zweite Szene ein Gespräch mit den Juden angeschoben wird, in dem der Handlung eine freilich erst später verständlich gewordene Deutung gegeben wird. Johannes hat gewissermaßen die Geschichte mit einer zweiten Perikope, der Vollmachtsfrage, organisch verbunden, und die Szene die wir beim Kanawunder vermißten, ist hier geliefert. Das Gespräch hat zwei Merkmale: das Wort Christi weist — schon an dieser Stelle — auf den Ausgang seines Lebens, schlingt also ein Band um die ersten und die letzten Ereignisse in Jerusalem, die das Evangelium erzählt. Und die Gegner haben das letzte Wort, wie auch sonst bisweilen bei Johannes. Freilich schließt der Evangelist eine Erklärung des Herrenworts an (vom Standpunkt der Jüngergemeinde), so daß dieses nun doch als letztes in der Seele des Hörers haften bleibt.

Viel weniger als diese zwei Geschichten ist die Erzählung von der Heilung eines Beamtensohns der Gesamtkomposition angegliedert. Das Wunder zeigt ganz die Topik antiker Aretalogie, vor allem in der Feststellung der Gleichzeitigkeit von Wort und Genesung. Befremdlich wirkt in diesem Zusammenhang das Scheltwort gegen die Wundersucht. Der Vater suchte doch nicht „Wunder“, sondern „Heilung“ für seinen totkranken Sohn. Der Gedanke wird auch in der Thomas-Geschichte angerührt; die Haltung Jesu (er empfindet Ärger, nicht Mitleid, wenn hilfsbedürftige Menschen zu ihm kommen) hat in einigen synoptischen Geschichten ihre Analogie<sup>1)</sup>. Sie liefert eine gewisse Spannung, indem nun berichtet werden muß, wie Jesus seine zunächst aufsteigende Abneigung, einzugreifen, überwindet (vgl. Mt. 6, 47; Mt. 15, 22 ff.; Mk. 1, 35 ff.; Mt. 8, 26 a; vielleicht auch Mt. 8, 7, wenn das Wort fragend gemeint ist). Warum der Evangelist diese Geschichte und auch noch in dieser Form in sein Evangelium aufgenommen hat, ist schwer zu sagen. Daß zwischen Kap. 4 und 5 eine galiläische

<sup>1)</sup> Siehe meinen Artikel 'En hij wilde hen voorbijgaan' (Mt. 6, 47) in Nieuw theol. Tijdschr. 1920.

Szene erwünscht war, daß, wie V. 54 hervorgehoben wird, noch ein zweites galiläisches Zeichen geboten werden sollte, erklärt noch nicht alles. Vielleicht hatte der Evangelist eine Sammlung von galiläischen Zeichen vor sich, die er noch einmal verwerten wollte; vielleicht wollte er die galiläischen Zeichen auf drei bringen (das dritte das Brotwunder). Oder sollte die Perikope erst später eingefügt sein<sup>1)</sup>?

Es bleiben noch übrig die zwei Jerusalemer Perikopen, die den letzten Hauptakt eröffnen; wie fest sie in die spezifisch johanneische Darstellung der dramatischen Katastrophe eingefügt sind, ist schon gezeigt worden (vgl. S. 197).

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Johannes das Perikopen-system der Synoptiker bewußt und erfolgreich überwunden hat. Die wenigen kurzen Einzelerzählungen, die er bringt, sind — mit einer Ausnahme — ganz ihrer ursprünglichen Isoliertheit enthoben: entweder wird durch pragmatische Schlußbemerkungen ihre Bedeutung für den weiteren Verlauf der Geschichte aufgewiesen, oder sie sind mit verwandten Stücken zu einer dramatischen Einheit zusammengefügt. Das 4. Evangelium ist dann eine großartige, abwechslungsreiche und doch im großen und ganzen einheitliche Komposition aus (a) einigen, dem Ganzen richtig einverleibten Einzelgeschichten, aus (b) geschlossenen Reihen von Einzelszenen, aus (c) ausführlichen, mehr oder weniger dramatischen Gesprächen, Streitreden und Predigten, (d) aus dramatisch gegliederten, reich ausgestalteten Wundergeschichten, (e) aus der zu einem geschlossenen Drama umgeschaffenen Passionsgeschichte und (f) aus einigen mehr oder weniger perikopenartig zusammengefüigten Ostergeschichten.

Es ist ein literarisches Kunstwerk sui generis, das etwa die Mitte hält zwischen einem Evangelium synoptischer Art und einem Drama, einer Tragödie. Es wäre verfehlt, nach einer Einteilung in Akte analog der Komposition des griechischen Dramas zu suchen. Dafür ist Johannes noch zu sehr „Biographie“, d. i. Beschreibung der Reisen, Taten und Predigten Jesu. Man kann die Hauptabschnitte nebeneinanderstellen, aber darf sie nicht zählen. Und selbst wenn man Hauptabschnitte aufzustellen sucht, ergeben sich Schwierigkeiten und große Unebenheiten: die Johannes- und Jüngerstücke ergeben ein „Vorspiel“. Aber kann man das Kanawunder noch dazu rechnen? Der „erste Besuch in Jerusalem“ ist ein guter Abschnitt. Wie soll man nun aber die Johannesepisode, das Gespräch mit der Samariterin auf der Rückreise und dann den kurzen und kurz beschriebenen Aufenthalt in Galiläa gruppieren? Das folgende, ein zweiter Besuch in Jerusalem, und das

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu jetzt die Hypothese von Faure (a. a. O.), daß in Kap. 1–12 eine Sammlung von „Zeichen“ als Grundskizze oder Vorlage anzunehmen sei. Ähnlich vor ihm schon Thompson im Expositor Jan. 1916.

letzte Auftreten in Galiläa gruppiert sich leicht. Nun stehen wieder verschiedene Teilungen offen. Entweder: die Ereignisse zum Laubbüttenfest 7, 1–10, 21 (aber stehen wir auch von 8, 12 an noch im Bereich dieses Festes?), das Tempelweihfest 10, 22–39, das Lazaruswunder und seine Folgen, das Passahfest: in der Öffentlichkeit, im Jüngerkreis, Passion und Ostern. Oder: die Auseinandersetzung mit der Welt Kap. 7–12, der Abschied von den Jüngern Kap. 13–17, Passion und Ostern. Es kommt indes auf die richtige Einteilung wenig an. Der Evangelist war gebunden an gewisse Voraussetzungen, an seine Stoffe und Quellen, an die Vorliebe, die er für gewisse Materien hatte, an seine apologetischen und erbaulichen Tendenzen und an seine Inspirationen. Die Hauptsache ist, daß wir sehen, wie er in den Geschichten und in den meisten Gesprächs- und Streitjzenen Sinn für dramatische Momente und für die scharfe Zeichnung menschlicher Charaktere zeigt, wie er in der Gruppierung der verschiedenen Stilformen auf Abwechslung bedacht ist, wie er die großen Grundideen seines Evangeliums: der Sohn Gottes offenbart seine Herrlichkeit an die Welt, er hat mit der ihn nicht begreifenden und auf sein Verderben sinnenden Welt zu streiten, er enthüllt sein Wesen an seine Jünger, er läßt sich freiwillig von der Welt umbringen, und ersteht in der Glorie seines Vaters, um fortan seinen Jüngern geistig nahe zu sein – wie er diese Leitgedanken in ziemlich einheitlicher Fassung durch das ganze Buch hindurch wirken läßt<sup>1)</sup>. Johannes befaßt die Epiphanien des göttlichen Christus während seines Menschenlebens; er beschreibt das „Werk“, das er auf Erden zu verrichten hatte, bestehend aus großen Zeichen, aus Zeugnisreden, aus der Passion und den Erscheinungen nach dem Tode.

Johannes ist in viel höherem Maße „Literatur“ als die Synoptiker, weil er sein Material ganz anders beherrscht als diese: souverän wählt er aus und stößt er ab. Er sammelt und verarbeitet nur wirksame und bedeutsame Stoffe. Er weiß die Szenen anschaulich, dramatisch zu gestalten. Er gibt seinem Evangelium den Charakter einer fortlaufenden dramatischen Entwicklung, wobei der Konflikt fast von Anfang an heraustritt und sich rasch in seiner ganzen Gefährlichkeit kundmacht, aber erst – wenn die Stunde gekommen – zum Ausbruch gelangt. In der Gesamtkomposition wie in der Einzelgestaltung erweist sich Johannes als ein Meister der literarischen Kunst, der die Synoptiker, diese Sammler und Redaktoren von Volksüberlieferungen, weit hinter sich läßt. Er ist ein größerer Künstler als sie, weil er mehr Eigenes als Übernommenes, mehr Neues als Altes aus seinen Schatzkammern bringt, und weil auch dem Übernommenen und Alten der Stempel seines Geistes aufgedrückt ist. Es ist die große Paradoxie

<sup>1)</sup> Gute Bemerkungen hierzu bei Hitzcoff a. a. O. p. 102 ff., die ich nachträglich las.



dieses Evangeliums, daß derselbe Mann, der den neuen von der Erde und Geschichte losgelösten Christustypus geschaffen hat, der einen göttlichen, dem Himmel entstammenden Christus auf Erden auftreten läßt und diesen Christus ein verklärtes Evangelium, das Zeugnis vom Gottesohn und seinem Werk, nichts weiter, lehren läßt, daß dieser selbe Mann fast durchgehends konkreter, dramatischer, novellistischer, menschlicher, weltlicher, literarischer erzählt als die Sammler volkstümlicher Überlieferung. Die Kritik hat zu sehr auf das Unkonkrete, Unanschauliche, zwischen Himmel und Erde Schwebende der johanneischen Diktion geachtet<sup>1)</sup>. Die traditionalistische Betrachtung hat ebenso einseitig die vielen anschaulichen Details gesammelt, um daraus zu beweisen, daß das Ganze historische, auf Augenzeugenschaft beruhende Überlieferung sei. Die beiden Seiten sind gleichmäßig zu betrachten und zu bewerten. Dann ergibt sich aber, daß die dramatisch-lebendige Darstellung nicht daraus sich erklärt, daß der Erzähler den Geschehnissen näher stehe als die Synoptiker, sondern daraus, daß er ein größerer literarischer Künstler war, daß er größere dramatische Gestaltungskraft besaß, daß der Drang, etwas Wirkliches zu gestalten bei ihm stärker war als der Wunsch, Geschehenes und Überliefertes getreu zu reproduzieren. So wurzelt die literarische Eigenart des 4. Evangeliums genau so wie der mystisch-theologische Hochflug in der geistigen Individualität des Evangelisten. Er war einer von den Höchstbegnadeten, die große innere Schauungen haben, und zugleich den Drang und die Gabe, das Geschaute nicht nur in Zeugnisreden und Meditationen zum Ausdruck zu bringen, sondern auch in konkrete Formen zu gießen, in anschaulich dramatische Erzählung zu kleiden. Kein Wunder, daß seine Komposition nicht in jeder Hinsicht ebenmäßig geworden und durchgeführt worden ist, daß er bisweilen das Interesse an der historischen Situation verliert und sich ganz auf die Wiedergabe des Zeugnisses wirft. Manche Unstimmigkeiten erklären sich so, daß seine dramatische Gestaltungskraft vorübergehend erlahmte, oder so, daß er an einzelnen Stellen nicht die letzte Durcharbeitung hat vornehmen wollen und können<sup>2)</sup>, oder so, daß Schüler, die in seinem Geist, aber nicht mit seiner Kunst arbeiteten, Streichungen vornahmen oder Zusätze machten.

Ich hoffe, mit diesen stilkritischen Betrachtungen den hohen Wert der stilkritischen Methode, die allzeit mit dem Namen Gunkel's verbunden bleiben wird, für das Bibelstudium aufs neue gezeigt zu haben. Wie Gunkel die Alttestamentler darauf hinwies, daß mit Quellenscheidungen, mit dem Aufspüren von Nähten und Fugen und dem Auf-

<sup>1)</sup> Vgl. etwa J. Overbeck, Johannes-Evangelium 299 ff.

<sup>2)</sup> Dies Moment wird jetzt mit Recht von Saure a. a. O. 117 betont.

weis des unhistorischen Charakters der Geschichten die wissenschaftliche Erforschung und Würdigung der alttest. Geschichtsbücher noch lang nicht erledigt ist, so sollte hier an dem erhabensten Buch des Neuen Testaments gezeigt werden, wie die Sach- und Quellenkritik, der Nachweis des wesentlich idealen Charakters der johanneischen Überlieferung und der Versuch, Grundschriften und Interpolationen herauszuschälen, zwar für eine historisch-kritische Würdigung der Schrift unentbehrlich ist, aber ihrer bleibenden Bedeutung noch nicht gerecht wird. Jene kritische Arbeit ist immer in Gefahr, das eigentlich Bedeutsame des Evangeliums unerklärt zu lassen, und die hohe Wertschätzung, die es durch alle Jahrhunderte hindurch genossen hat, zum Rätsel werden zu lassen. Oft hat sie sich in der Beurteilung des Einzelnen schwer geirrt. Die Untersuchung des Stils, die die kritische Beschäftigung mit dem Evangelium keineswegs verdrängen will, sie vielmehr voraussetzt und nur ergänzen will (dasselbe gilt ja auch von ihrer Anwendung auf das A.T.), will nur vor allem das Buch, so wie es auf uns gekommen, nach seiner stilistisch-formalen Seite aufnehmen; sie will durch Analyse der Stilformen die unmittelbare Wirkung, die es auf den Leser ausübt, beschreiben; sie will, unter Absehen von allen historischen Fragen und von all den zahlreichen kleinen und großen Unstimmigkeiten, die künstlerischen Werte, die Gefühlswerte, auf denen die Wirkung seiner Erzählungen vor allem beruht, hervorholen. Wenn die historische Kritik, in ihrer Anwendung auf Johannes, oft eine erkältende Wirkung hat, so daß der Leser entweder das Interesse an der Kritik oder das Interesse an dem Evangelium einbüßt, so ist die stilistische Untersuchung geeignet, unbillige Urteile über die Kritik zu dämpfen und dem Leser des Evangeliums wieder etwas von der Stimmung zurückzugeben, die es verlangt, wenn es als ein Menschheitsbuch, als ein Buch der Weltliteratur und als ein Buch, das eine Botschaft Gottes an die Menschen bringt, gewürdigt werden soll. Sie kann uns helfen, diesem einzigartigen, zarten Hauptevangelium wieder Ehrfurcht und Liebe entgegen zu bringen.

## Hermann Guntels Bücher und Schriften.

Von Johannes Hempel in Halle.

1888. Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit u. nach der Lehre des Apostels Paulus, Teil 1: Göttinger Licentiaten-Dissertation 34 S. u. 2 Seiten Thesen.
1888. Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit u. nach der Lehre des Apostels Paulus: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 110 S.
1889. Besprechung von Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie: Theol. Lit.-Ztg. XIV, 15 Sp. 369 – 371.
1891. Besprechung von Nifel, Die Lehre des A.T. über die Cherubim u. Seraphim: Theol. Lit.-Ztg. XVI, 12 Sp. 300 f.
1891. Besprechung von Kabitsch, Das 4. Buch Esra auf seine Quellen untersucht: Theol. Lit.-Ztg. XVI, 1 Sp. 5 – 11.
1892. Ferienturse für Geistliche: Evang. Gemeindeblatt f. Rheinland u. Westfalen VIII 22 [29. 5.] Sp. 175 f.
1892. Joh. 21, 15 – 17: Chr. W. VI, 20 Sp. 437.
1892. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben: Chr. W. VI, 24 Sp. 517.
1892. Frieden: Chr. W. VI, 25 Sp. 541 – 542.
1892. Besprechung von Tiefenthal, Das hohe Lied: Deutsche Lit.-Ztg. XVII, 16 Sp. 396 f.
1892. Besprechung von Fischer, Das A.T. u. die christl. Sittenlehre: Deutsche Lit.-Ztg. XVII, 16 Sp. 402.
1892. Besprechung von Zöckler, Die Apokryphen ausgelegt [Kurzgef. Kom. 3. d. hlg. Schriften des A. u. N. T. IX]: Theol. Lit.-Ztg. XVII, 5 Sp. 126 – 130.
1892. Besprechung von Bender, Vorträge über die Offenbarung Gottes auf alttestl. Boden: Theol. Lit.-Ztg. XVII, 6 Sp. 155 – 158.
1893. Nahum I: ZAW. XIII, S. 223 – 244.
1893. Unter dem Sternenhimmel: Chr. W. VII, 18 Sp. 409 – 410.
1893. Gemeinsame Besprechung von Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im N.T.; Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N.T.; Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes: Theol. Lit.-Ztg. XVIII, 2 Sp. 39 – 45.
1895. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit mit Beiträgen von H. Zimmern: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, XIV u. 431 S.
1897. Der Prophet Elias: Preuß. Jahrb. LXXXVII, 1 S. 18 – 51.
1898. Der Schreiberengel Nabû im A.T. u. im Judentum: Arch. f. Rel.-Wissensch. I, 3 S. 294 – 300.
1898. Das religiöse Erwachen in Wales u. seine Folgen: Chr. W. XII, 45 Sp. 1063 – 1065.



1899. Die Wirkungen des heiligen Geistes 2. Aufl.: VIII u. 109 S.
1899. Aus Wellhausen's neuesten apokalyptischen Forschungen: Zeitschr. f. wissensch. Theologie XLII [N. F. VII], 4 S. 581—611.
1899. Besprechung von Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I: Theol. Lit.-Ztg. XXIV, 1 Sp. 13—15.
1899. Besprechung von Prellwitz, Ödipus u. die Rätsel des Lebens: Chr. W. XIII, 26 Sp. 615—619 u. 27 Sp. 640—644.
1900. Das vierte Buch Esra: Apokryphen u. Pseudepigraphen des A.T., übersetzt und herausgegeben von E. Kautsch. Tübingen, Mohr, II S. 331—401.
1900. Der Prophet Esra (IV. Esra): Tübingen, Mohr XXXII u. 100 S.
1900. Der Prophet Esra, ein antiker jüdischer Religionsphilosoph: Preuß. Jahrb. 99, 3 S. 498—519.
1900. Ein Notizschrei aus Anlaß des Buches „Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten“. Von Troels-Lund. (Leipzig, Teubner 1899): Chr. W. XIV, 3 Sp. 58—61.
1901. Genesis, Handkommentar zum A.T. I, 1: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, VI u. 450 S. [Davon S. I—LXX als Sonderdruck unter dem Titel: Die Sagen der Genesis, englisch unter dem Titel: The Legends of Genesis translated by Carruth: Chicago, The open Court publishing Co. III. 164].
1901. Die Sagen der Genesis, 2. durchges. Aufl.: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 76 S.
1901. Die beiden Hagargeschichten: Chr. W. XV, 7 Sp. 141—145 u. 8 Sp. 164—171 [auch englisch in The Monist, April 1901].
1901. Besprechung von Giesebrecht, Die alttestl. Schätzung des Gottesnamens: Deutsche Lit.-Ztg. XXII, 45 Sp. 2821—2823.
1901. Besprechung von Zimmern, Bibl. u. babyl. Urgeschichte: Berl. Phil. Wochenschrift XXI, 19 Sp. 590—591.
1902. Genesis [Handkomment. zum A.T. I, 1] 2. verb. Aufl.: XCII u. 440 S.
1902. Über die Beschneidung im A.T.: Archiv f. Papyrusforschung II 1 S. 13—21.
1903. Israel und Babylonien: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 48 S. Im gleichen Jahre: Daselbe, 3. Tausend, vom Verf. durchges. 48 S.
1903. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T. [Forschungen zur Rel. u. Literatur des A. u. N.T., herausgeg. von Boussset u. Gunkel I]: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, VII u. 96 S. [Auch englisch in The Monist 1903, 3 S. 398 ff.]
1903. Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels: Das Suchen der Zeit, Blätter deutscher Zukunft, I 112—153 [auch: Schriften des A.T. in Auswahl II 2 (1915) S. XX—XXXVI u.: Die Propheten (1917) S. 1—31].
1903. Die jüdische und die babylonische Schöpfungsgeschichte: Deutsche Rundschau Bd. 115 [XXIX, 8] S. 267—286.
1903. Babylonische u. biblische Urgeschichte: Chr. W. XVII, 6 Sp. 121 134.

1903. Psalm 45, ein Königshochzeitslied im alten Israel: Deutsche Rundschau Bd. 116 [XXIX, 12] S. 352–358.
1903. Ps. 46, an Interpretation, Biblical World XXI, 1 S. 28–31. Ps. 1, an Interpretation, ebenda 2 S. 120–123. Ps. 8, ebenda 3 S. 206–209. Ps. 19, ebenda 4 S. 281–283. Ps. 24, ebenda 5 S. 366–370. Ps. 42/42, ebenda 6 S. 433–439. Ps. 103 ebenda XXII, 3 S. 209–215. Ps. 137, ebenda 4 S. 290–293. Ps. 149, ebenda 5 S. 363–366.
1903. Gottes Herrlichkeit in der Natur: Chr. W. XVII, 27 S. 626–632.
1903. Ins Feuer u. ins Wasser fallen: Chr. W. XVII, 34 Sp. 811.
1903. Die Endhoffnung der Psalmlisten: Chr. W. XVII, 48 Sp. 1130 bis 1135 [auch: Reden u. Aufsätze S. 123–130].
1903. Das Gebet des Unschuldigen (Ps. 26): Eogl. Gemeindeblatt f. Rheinl. u. Westf. XIX, 20 S. 154–157.
1903. „Notiz“ über die Lage des Sinai: Deutsche Lit.-Ztg. XXIV, 50 Sp. 3058f.
1903. Besprechung von Flemming u. Radermacher, Das Buch Henoch: Berl. Phil. Wochenschrift XXIII, 7 Sp. 199–204.
1903. Besprechung von Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur: Prot. Monatsh. VII, 6 S. 236–238.
1903. Wolfgang Kirchbachs „Mosaischer Schöpfungsbericht“: Deutschland, Monatschrift f. d. ges. Kultur II, 11 S. 606–611.
1903. Besprechung von Bahr, Die babyl. Bußpsalmen u. das A.T.: Tgl. Rundschau, Unterhaltungsbeilage vom 24. 4. S. 380.
1903. Babyloniens Kulturmission einst u. jetzt: Tgl. Rundschau, Unterhaltungsbeilage vom 3. 9. S. 822f.
1903. Gemeinsame Besprechung von Zimmern, Keilschriften u. Bibel nach ihrem rel.-geschl. Zusammenhang, u. Bezaold, Die bab.-assyr. Keilschrift. u. ihre Bedeutung f. d. A.T.: Tgl. Rundschau Nr. 264 Sp. 1056.
1904. Ausgewählte Psalmen: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, X u. 270 S.
1904. Israel and Babylon, Engl. translation by E.S.B.: Philadelphia J. J. Mc. Vey. 63 S.
1904. Ziele u. Methoden der alttestl. Exegese: Monatschr. f. d. kirchl. Praxis IV, 12 S. 521–540 [Auch in Reden u. Aufsätze S. 11–29]. Dazu eine Berichtigung ebenda V, 3 S. 119–120.
1904. Die Entstehung der fünf Bücher Moses: Deutsche Rundschau Bd. 119 [XXX, 7] S. 78–93.
1904. Die Paradieserzählung: Deutsche Rundschau Bd. 121 [XXXI, 1] S. 53–78.
1904. Besprechung von Blas, Wissenschaft u. Sophistik: Deutsche Lit.-Ztg. XXV, 8 Sp. 453–456.
1904. Besprechung von Reischle, Theologie und Religionsgeschichte: Deutsche Lit.-Ztg. XXV, 18 Sp. 1100–1110.
1904. Besprechung von Delitzsch, Babel u. Bibel: Deutsche Rundschau Bd. 119 [XXX, 9] S. 470–475.

1904. Besprechung von Bouffet, Das Wesen der Religion: Die Nation XXI, 34 S. 534f.
1905. Ausgewählte Psalmen, 2. verb. u. verm. Aufl.: XII u. 289 S.
1905. Das A.T. im Lichte der modernen Forschung: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion: München, Lehmann S. 40—76 (auch als Sonderdruck).
1905. Ruth: Deutsche Rundschau Bd. 125 [XXXII, 1] S. 50—69 [auch: Reden u. Aufsätze S. 65—92].
1905. Besprechung von Jeremias, Das A.T. im Lichte des alten Orients: Deutsche Lit.-Ztg. XXVI, 13 Sp. 780—786.
1905. Besprechung von Eрман, Die ägypt. Religion: Chr. W. XIX, 24 Sp. 553—558.
1905. Besprechung von Löhr, Seelenkämpfe u. Glaubensnöte vor 2000 Jahren, u. Köberle, Das Rätsel des Leidens: Chr. W. XIX, 30 Sp. 717—718.
1906. Elias, Jahve u. Baal: [Religgeschl. Volksb. II 8] Tübingen, Mohr, 76 S.
1906. Der erste Brief des Petrus: Die Schriften des N.T., herausgeg. von Joh. Weiß, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, II S. 25—60.
1906. Die israelitische Literatur: Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von Hinneberg I, 7 S. 51—102.
1906. Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte: Deutsche Lit.-Ztg. XXVII, 29 Sp. 1797—1800; 30 Sp. 1861—1866 [auch: Reden u. Aufsätze S. 29—38].
1906. Die Lade Jahves ein Thronsiß: Zeitschr. f. Missionskunde u. Rel.-Wissensch. XXI, 2 S. 33—42 (auch als Sonderdruck Evgl. Verl. Heidelberg 12 S.).
1906. Zwei Gefänge aus alter Zeit: Chr. W. XX, 15 Sp. 354—355 [auch in Deutsche Rundschau Bd. 131 S. 136f.].
1906. Kleine Mitteilung (über einen Rezitationsabend von Irene Triesch am 4. IV. in Berlin): Chr. W. XX, 17 Sp. 404.
1906. Vor Gottes Thron allein: Chr. W. XX, 18 Sp. 409.
1906. Morgengebet: Chr. W. XX, 19 Sp. 433.
1906. Dein im Tode, dein im Leben: Chr. W. XX, 26 Sp. 601.
1906. Waffensegen: Chr. W. XX, 28 Sp. 649.
1906. Einlaß (nach dem Mandäischen): Chr. W. XX, 32 Sp. 745 [auch: Deutsche Rundschau Bd. 131 S. 135].
1906. Das Herz weint: Chr. W. XX, 39 Sp. 913.
1906. Besprechung von Stade, Biblische Theol. d. A.T. I: Deutsche Lit.-Ztg. XXVII, 47 Sp. 2939—2943.
1906. Besprechung von Budde-Holzmann, E. Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler u. Freunde K. H. Graf: Preuß. Jahrb. CXXVI, 2 S. 329—335.
1906. Besprechung von Kückler, Hebr. Volkskunde: Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde in Berlin XVI, 2 S. 244.
1907. Orientalische Nachdichtungen: Deutsche Rundschau Bd. 131 [XXXIII, 7] S. 135—140.
1907. Übersetzungen von Ps. 42/43. 104. Jes. 6. 9, 1—6. Jer. 46,



- 3–12, Aus dem Hohen Liede: Aus der verlorenen Kirche, religiöse Lieder u. Gedichte f. d. deutsche Haus gesammelt von Rud. Günther, Heilbronn, E. Salzer [3. T. auch: Deutsche Rundschau Bd. 131]. Davon 1920 dritte Aufl. unter dem Titel: Der heilige Garten.
1907. Der 1. Clemens-Brief Koptisch: Die Wissenschaften, Beilage zur National-Ztg. vom 19. 4.
1907. Laienurteil über das Gymnasium: Die Wissenschaften, Beilage zur National-Ztg. vom 31. 5.
1907. Neue Ziele der alttestl. Forschung?: Chr. W. XXV, 4 Sp. 78–84; 5 Sp. 109–114 (Auseinandersetzung mit den Artikeln von Stärk u. Marti: Chr. W. XX, 28 u. 45).
1907. Zur Geschichte der Israeliten: Deutsche Lit.-Ztg. XXVIII, 31 Sp. 1925–1931.
1907. Besprechung von Frommel, Die Poesie des Evngls. Jesu: Chr. W. XXI, 3 Sp. 67.
1907. Besprechung von Bonus, Rätsel: Chr. W. XXI, 16 Sp. 388.
1907. Besprechung von Budde, Geschichte der althebr. Literatur: Chr. W. XXI, 35 Sp. 851.
1908. Der erste Brief des Petrus: Die Schriften des N.T., herausgeg. von J. Weiß, 2. Aufl. II S. 529–571.
1908. Der Jahvetempel in Elefantine: Deutsche Rundschau Bd. 134 [XXXIV, 4] S. 30–46.
1908. Bernhard Stade: Chr. W. XXII, 22 Sp. 530–536 [auch: Reden u. Aufsätze S. 1–10].
1908. Besprechung von Engel, Wirklichkeit und Dichtung: Histor. Vierteljahrschrift XI 2 S. 232–234.
1909. Die Wirkungen des heiligen Geistes, 3. Aufl. (anast. Neudruck): Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 109 S.
1909. Ägyptische Parallelen zum A.T.: Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. LXIII S. 531–539 [auch: Reden u. Aufsätze S. 131–141].
1909. Die Kindheitsgeschichten Jesu nach Lukas 1. 2: Frei und gewiß im Glauben, herausgeg. von F. Köhler, Arthur Glaue Verlag, Berlin, S. 120–126.
1909. Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, unter Mitwirkung von H. Guntel u. O. Scheel herausgeg. von F. M. Schiele I: Tübingen, Mohr. Darin die Artikel: Abednego Sp. 7 Abia Sp. 106 f.; Abjathar Sp. 107; Abib Sp. 107; Abigail Sp. 108; Abihu Sp. 108; Abimelech Sp. 108; Abiram Sp. 108 f.; Abisag Sp. 109; Abner Sp. 109; Abraham Sp. 110–120; Abisalom Sp. 122 f.; Adan Sp. 134 f.; Adis Sp. 135; Ada Sp. 141; Adar Sp. 148; Adonia Sp. 157; Adullam Sp. 161 f.; Älteste im A.T. Sp. 213; Agag Sp. 223; Ahab Sp. 295 f.; Ahas Sp. 296 f.; Ahasja Sp. 297; Ahia Sp. 297 f.; Ajalon Sp. 300; Akko Sp. 312: Allegorie im A.T. u. im Judentum Sp. 354 f.; Amazja Sp. 423; Amen [gemeinsam mit Scheele] Sp. 428 f.; Amon Sp. 435; Angesicht Japhes Sp. 477; Anthropomorphismus im A.T. Sp. 500 f.; Ariel Sp. 684; Arme u. Armengesetzgebung bei den Hebräern Sp. 693–695; Assa Sp. 738; Assaph Sp. 738 f.; Athalia Sp. 749; Bachmann, J. Sp. 888 f.; Baentich

- Sp. 896; Bäja Sp. 897; Bähgen Sp. 897f.; Barak Sp. 912f.; Batoba Sp. 943; v. Baudissin Sp. 943; Baum der Erkenntnis Sp. 954f.; Beer Sp. 1000; Benaja Sp. 1023; Benzinger Sp. 1033; Bertholet Sp. 1061; Bezold Sp. 1086; Bibelwissenschaft I A.T. Vorbemerkung Sp. 1171f. u. d. Literaturgeschichte Israels Sp. 1189—1194; Boaz Sp. 1276; Bogenlied Sp. 1284; Buch der Kriege Jahves Sp. 1373; Buch des Lebens Sp. 1373f.; Budde Sp. 1402f.; v. Bulmerincq Sp. 1432; Bußlieder, alttestl. Sp. 1461; Bußtage Israels Sp. 1461f.; Chaos Sp. 1619f.; Cherubim Sp. 1663; Cornill Sp. 1903; Danklieder, alttestl. Sp. 1967; Dareife Sp. 1974; Debora, Deborahlied Sp. 1992—1994; Delitzsch Sp. 2027f.; Deuterojesaja Sp. 2053; Deuterojafarja Sp. 2054.
1909. Schlagwörter, 1. „Modern“: Chr. W. XXIII, 13 Sp. 290—292.
1909. Der Sieg der Wahrheit: Chr. W. XXIII, 18 Sp. 419—421.
1909. Geschichte Israels im Rahmen der Weltgeschichte: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. S. 31—49.
1909. Jensens Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur: Deutsche Lit.-Ztg. XXX, 15 Sp. 901—912 [auch in Reden u. Aufsätze S. 149—163].
1909. Die alttestl. Sagenforschung u. „Das Gilgamesch-Epos“ Professor Jensens: Frankf. Ztg. LIII, 97 [7. 4., 1. Morgenbl.]. [Vgl. auch Reden u. Aufsätze S. 149—163.]
1910. Genesis [Handkomm. zum A.T. I, 1], 3. neubearb. Aufl. CIV u. 509 S.
1910. Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N.T., 2., unveränderte Aufl. (anastat. Neudruck).
1910. Die Religionsgeschichte u. die alttestl. Wissenschaft: V. Weltkongr. f. freies Christentum u. rel. Fortschritt, Protokoll der Verhandlungen S. 169—180. [Die englische Übersetzung unter dem Titel The history of Rel. and Old Test. Criticism auch separat erschienen; 14 S. Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertr. u. London, Will. and Norg.].
1910. Die Oden Salomos: Ztschr. f. d. neuestfl. Wissenschaft XI S. 291 bis 321.
1910. Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, unter Mitw. v. H. Gunkel u. O. Scheel herausgeg. von F. M. Schiele u. L. Zsharnack II: Tübingen, Mohr. Darin die Artikel: Dichtung, profane, im A.T. Sp. 47—59; Dillmann Sp. 74; Dina Sp. 75f.; Dolmen Sp. 116; Duhm Sp. 170; Ea Sp. 179; Ebed Jahve Sp. 179f.; Eden Sp. 190f.; Edom Sp. 191; Ehud Sp. 232f.; Eldad u. Modad Sp. 274; Elias Sp. 287—286; Elieser Sp. 286; Eliphaz Sp. 290; Elisa Sp. 291—294; Enak Sp. 319f.; Engel Sp. 333f.; Erman Sp. 488; Ersticktes Sp. 577; Erzengel Sp. 579; Erzväter Sp. 597; Esau Sp. 597f.; Estherbuch Sp. 647—653; Ethan Sp. 653; Eva Sp. 699; Egeese Sp. 783; Eri! Sp. 784—786; Fabel im A.T. Sp. 803; Feldgeist, Feldteufel Sp. 849; Feuer u. Wolkensäule Sp. 886f.; Fiebig Sp. 893; Fluch im alten Israel Sp. 921; Freistädte Sp. 1051; Gabriel Sp. 1116f.; Gastfreundschaft Sp. 1134; Gebetsrichtung im A.T. u. im Judentum [gemeinsam mit Fiebig] Sp. 1183; Gebetszeiten [gem. mit Fiebig] Sp. 1184; Gebote, zehn Sp. 1186; Gedalfja Sp. 1187; Gehenna Sp. 1193; Gelobtes Land Sp.

- 1240f.; Geschichtsbeschreibung im A.T. Sp. 1348—1354; Gideon Sp. 1414f.; Giesebrecht Sp. 1415; Gilgamesch Sp. 1421; Glaube im A.T. Sp. 1425f.; Gleichnis im A.T. Sp. 1461f.; Glossen Sp. 1463; Gog u. Magog Sp. 1516f.; Goldziher Sp. 1518; Goliath Sp. 1519; Gomorrha Sp. 1522; Gottesbegriff im A.T. Sp. 1530—1545; Gottesfurcht im A.T. Sp. 1587f.; Greßmann Sp. 1665; Grill Sp. 1702f.; Guthe Sp. 1753; Hades Sp. 1767f.; Hagar Sp. 1789; Hagiographa Sp. 1792; Haine, heilige Sp. 1796; Halleluja Sp. 1816f.; Haller, Max Sp. 1817; Haman Sp. 1819; Hanna Sp. 1845f.; Hasmonäer Sp. 1871; Hausvater im alten Israel Sp. 1889; Henoch Sp. 2106f.; Henotheismus Sp. 2107.
1910. Artikel: Alttestamentl. Wissenschaft der Gegenwart: Meyers Konv.-Lexicon 6. Aufl. XXII Sp. 26—30.
1910. Erwiderung [auf Schneidewin's Aufsatz „A. Drews' Christumythe“ u. die rel. Krisis überhaupt 139, 3 S. 393 ff.]: Preuß. Jahrb. 140, 3 S. 521.
1910. Besprechung von H. Zimmern, Zum Streit um die Christumythe: Chr. W. XXIV, 20 Sp. 476—477.
1910. Besprechung von Delitzsch, Handel u. Wandel im Altbabylonischen: Chr. W. XXIV, 21 Sp. 500.
1911. Ausgewählte Psalmen, 3. verb. u. verm. Aufl.: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, XI u. 353.
1911. Die Psalmen: Deutsche Rundschau Bd. 148 [XXXVIII, 2] S. 241 bis 261.
1911. Psalm 73; Deutsch-Evang. II, 8 S. 459—465.
1911. Was hat die Theologie den Studierenden zu bieten?: Student. Taschenbuch f. d. Universität Gießen V S. 26—30.
1911. Besprechung von Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus: Theol. Lit.-Ztg. XXXVI, 9 Sp. 264.
1911. Besprechung von Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt u. Kindheit Christi u. ihr Verhältnis zur babyl. Mythe: Theol. Lit.-Ztg. XXXVI, 12 Sp. 358—360.
1911. Besprechung von Schrader, Begraben u. Verbrennen im Lichte der Religions- u. Kulturgeschichte: Theol. Lit.-Ztg. XXXVI, 14 Sp. 419.
1911. Besprechung von Zapletal, Über einige Aufgaben der kath. alttestl. Exegese: Theol. Lit.-Ztg. XXXVI, 18 Sp. 548.
1912. Hat das Urchristentum wesentliche Elemente aus fremden Religionen in sich aufgenommen?: Frei und gewiß im Glauben, herausgeg. von Köhler u. Violet, Berlin, A. Glaue, Neue Folge S. 21—25.
1912. Die Religion in Geschichte u. Gegenwart III. Darin die Artikel: Herateuch Sp. 7; Hilkia Sp. 24f.; Hiobbuch Sp. 39—48; Histia Sp. 54—57; Hoffnung, messianische Sp. 94; Holzinger Sp. 122; Horeb Sp. 137; Horus Sp. 141f.; Hosea, König v. Israel Sp. 142; Hymnen im A.T. Sp. 219; Jael Sp. 231; Jähü Sp. 232; Jahve Sp. 232—234; Jakob u. Esau Sp. 239—242; Japhet Sp. 272; Jastrow, Morris Sp. 272; Jehu Sp. 288f.; Jephtha Sp. 296f.; Jeremia-Brief Sp. 307; Jeremias, Alfred; Friedrich; Johannes Sp. 307; Jerobeam Sp. 308f.;



- Jerubbaal Sp. 309; Jesaja-Martirium Sp. 331; Jesse Sp. 332; Jesus Sirach Sp. 434f.; Jethro Sp. 435; Immanuel Sp. 446 – 448; Individualismus u. Sozialismus im A.T. Sp. 493 – 501; Joab Sp. 576; Joahas Sp. 579f.; Joas Sp. 580; Joachin Sp. 637f.; Joatim Sp. 638; Jonabuch Sp. 638 – 643; Jonapſalm Sp. 643; Jonathan Sp. 644; Joram Sp. 646; Joſaphat Sp. 648; Joſeph Sp. 648 – 650; Joſia Sp. 661f.; Joſua, Hoherprieſter Sp. 668f.; Joſham Sp. 668; Jaak Sp. 701f.; Jai Sp. 702f.; Iſboſeth Sp. 703; Iſhtar Sp. 703; Iſebel Sp. 703f.; Iſmael Sp. 757; Judas Makkabäus Sp. 796f.; Juden Sp. 798; Judith Sp. 835; Kain u. die Kainiten Sp. 881f.; Kaleb Sp. 888; Kampſhauſen Sp. 895f.; Kauſch Sp. 1052f.; Keil Sp. 1054; Kittel Sp. 1499; Klagelieder Jeremiae Sp. 1499 – 1504; Kloſtermann, A. Sp. 1530f.; Knecht Jahves Sp. 1540 – 1543; Köberle Sp. 1549f.; König, E. Sp. 1566f.; Königtum in Iſrael Sp. 1575 – 1579; Korah Sp. 1719; Kritik Sp. 1780f.; Küchler Sp. 1791; Laban Sp. 1913f.; Lamedch Sp. 1945; ſamuel Sp. 1952; Lea Sp. 1994; Lehmann-Haupt Sp. 2007; Leiden (bibliſch) Sp. 2048 – 2051; Leuchter Sp. 2080f.; Leviathan Sp. 2083; Lilith Sp. 2154; Löhr Sp. 2348; Lohn u. Vergeltung im A.T. u. im Judentum Sp. 2357 – 2362; Lot Sp. 2389f.; Loſ Sp. 2390.
1912. Ägyptiſche Pſalmen: Frankf. Ztg. LVI, 33 [3. 2. 1. Morgenblatt] [auch in Reden u. Aufſätze S. 141 – 149].
1912. Beſprechung von Klüger, Fr. Delitzſch, der Apoſtel der neubabyl. Rel.: Deutſche Lit.-Ztg. XXXIII, 11 Sp. 652.
1912. Kauſch's Bibliſche Theologie des A.T.: Deutſche Lit.-Ztg. XXXIII, 18 Sp. 1093 – 1101.
1912. Beſprechung von Marti, Stand u. Aufgabe der altteſtl. Wiſſenſchaft in der Gegenwart: Theol. Lit.-Ztg. XXXVII, 11 Sp. 323f.
1912. Beſprechung von Gaſſer, Zum gegenwärtigen Kampf um das erſte Buch Moſe: Theol. Lit.-Ztg. XXXVII, 23 Sp. 709.
1912. Erklärung: Theol. Lit.-Ztg. XXXVII, 9 Sp. 285f. (gegen Frankenbergs Beſprechung von Gs. Urgeſchichte u. Patriarchen in demſ. Blatt XXXVII, 4).
1913. Reden u. Aufſätze: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, VII u. 192 S.
1913. Die Religion in Geſchichte u. Gegenwart IV. Darin die Artikel: Manaſſe, Sohn Hiſtias Sp. 115f.; Marti Sp. 188; Meinhold Sp. 237; Melchiſedeſ Sp. 258f.; Mene, Tefel, Peres Sp. 267f.; Meribbaal Sp. 305f.; Menahem Sp. 263f.; Methuſalem Sp. 346; Meſer, Ed. Sp. 364; Mirjam Sp. 386; Moria Sp. 502; Moſaiſmus Sp. 510; Moſes Sp. 516 – 524; Moſesſegen, Moſeslied u. Meerlied Sp. 533 – 536; Mühlau Sp. 511; Mythen u. Mythologie in Iſrael Sp. 621 – 632; Nadab Sp. 656; Naemann Sp. 656; Nahor Sp. 657; Nathan Sp. 675f.; Nimrod Sp. 814 – 816; Nochiſche Gebote Sp. 820; Noah Sp. 821; Nöldke Sp. 822; Nowack Sp. 845; Oettli Sp. 910; Omri Sp. 952; Onan Sp. 952; v. Orelli Sp. 1008; Parabel Sp. 1192f.; Paradiesesmythus Sp. 1194 – 1197; Peſah Sp. 1347; Pe-

Ischja Sp. 1347; Pinehas Sp. 1607; Poesie u. Musik Israels Sp. 1639—1645; Potiphar u. Potiphars Weib Sp. 1695f.; Predigerbuch (Prediger Salomos) Sp. 1726—1731; Prodigä Sp. 1855; Propheten II seit Amos Sp. 1866—1886; Protevangelium Sp. 1920f.; Psalmen Sp. 1927—1949; Psalterbuch Sp. 1949—1951; Rahab Sp. 2019; Rahel Sp. 2019; Raphael Sp. 2031; Rebekka Sp. 2064; Rehabeam Sp. 2142; Rephaim Sp. 2256; Riehm Sp. 2319f.

V. Rothstein Sp. 45; Ruthbuch Sp. 106—109; Ryssel Sp. 110; Sacharja, König v. Jsr. Sp. 121; Sagen u. Legenden Israels Sp. 179 bis 198; Sallum Sp. 221; Salomo Sp. 223—226; Salomo-Oden Sp. 226—230; Samgar Sp. 240; Samuel Sp. 241—244; Sanballat Sp. 247; Sara Sp. 254; Satan Sp. 258—260; Saul Sp. 262—265; Schilo Sp. 297f.; Schlottmann Sp. 332; Schmidt, H. Sp. 344; Schöpfung I Im A.T. Sp. 354—358; von Scholz Sp. 369; Sellin Sp. 590f.; Seth u. die Sethiten Sp. 613; Siegfried, Karl Sp. 627f.; Sievers Sp. 630f.; Simri Sp. 641; Simson Sp. 641—645; Sintflut Sp. 651—654; Sijera Sp. 656f.; Sitte u. Sittlichkeit II Im A.T. Sp. 660—663; Smend, Rud. Sp. 724; Sodom u. Gomorrha Sp. 728f.; Sprüchebuch Sp. 856—859; Stade, Bernh. Sp. 882f.; Stärk Sp. 886; Steuernagel Sp. 918; Sünde und Schuld im A.T. Sp. 990—994; Teraš Sp. 1131f.; Testament, Altes u. Neues Sp. 1147; Thamar Sp. 1162; Theophanie Sp. 1205—1207; Turmbau Sp. 1396f.; Uria Sp. 1523f.; Uriel Sp. 1524; Urstand I Im A.T. Sp. 1527; Uria Sp. 1537—1538; Violet Sp. 1684; Vold Sp. 1701; Volksreligion Israels Sp. 1754; Volz Sp. 1800; Weisheitsdichtung im A.T. Sp. 1869—1873; Weisagung u. Erfüllung Sp. 1876—1878; Wellhausen Sp. 1888f.; Westphäl, G. Sp. 1990; Wünsche, K. A. Sp. 2127f.; Zadoš Sp. 2178; Zebaoth Sp. 2183 bis 2185; Zedekia Sp. 2185f.; Zipora Sp. 2223; Zorn Gottes I Im A.T. Sp. 2230f.

1913. Die Sagen der Genesis japanisch von Haas u. Aoki: Shinribibliothek Tokio Heft 5.
1913. Simson: Internat. Monatschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik VII, 7 Sp. 875—894; 8 Sp. 935—956 [auch in Reden u. Aufsätze S. 38—64].
1913. Die Oden Salomos: Deutsche Rundschau Jahrg. XXXIX, 4 S. 25—47 [auch in Reden u. Aufsätze S. 163—192].
1913. Die Revolution des Jesu: Deutsche Rundschau Jahrg. XL, 2 S. 289—308 [auch in Meisterwerke hebr. Erzählungskunst I S. 67—94].
1913. Über die Popularisierung der theologischen Forschung: Festschrift zum 25jährigen Bestehen der Ferienkurse in Jena S. 70—80.
1913. Besprechung von Hans Schmidt, Die religiöse Enzyk im A.T.: Deutsche Lit.-Ztg. XXXVIII, 42 S. 2641f.
1913. Besprechung von Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos: Theol. Lit.-Ztg. XXXVIII, 1 Sp. 9—13.
1913. Besprechung von Klamroth, Die jüdischen Exulanten in Babylonien: Theol. Lit.-Ztg. XXXVIII, 7 Sp. 199f.
1913. Besprechung von Volz, Der Geist Gottes u. die verwandten Er-

- scheinungen im A.T. u. im anschließenden Judentum: Theol. Lit.-Ztg. XXXVIII, 26 Sp. 805 f.
1914. Knobel, Aug. Wilhelm: Hessische Biographien I, 3, Darmst. Großherzogl. Staatsverl. S. 280 — 282.
1914. Kannte Moses das Pulver?: Deutsch-Evang. V, 3 S. 174.
1914. Was will die „religionsgeschichtliche“ Bewegung?: Deutsch-Evang. V, 7 S. 385 — 397.
1914. Jesus weint: Deutsch-Evang. V, 12 S. 661 — 663.
1914. Was haben wir am A.T.?: Deutsche Rundschau XLI, 2 S. 215 bis 241.
1914. Die Königspsalmen: Preuß. Jahrb. 158, 1 S. 42 — 68.
1914. Israelitische Kriegsgebichte: Frankf. Ztg. LIX, 264 [23. 9. 1. Morgenblatt].
1914. Besprechung von Schenck, Die Hofma (Sophia) in der jüd. Hypostasenpekulation: Deutsche Lit.-Ztg. XXXIX, 15 S. 908 f.
1914. Besprechung von Kittel, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich?: Theol. Lit.-Ztg. XXXIX, 14 Sp. 423 — 425.
1914. Besprechung von Procksch, Die Genesis: Theol. Lit.-Ztg. XXXIX, 18/19 Sp. 548 — 552.
1914. Besprechung von Lehmann-Haupt, Israel: Klio XIV, 2 S. 261 — 263.
1914. An unsre Söhne im Felde: Tögl. Rundschau XXXIV, 563 [21. 11. Abendbl.].
1915. Einleitungen (1. Geschichte Vorderasiens zur Zeit der großen Propheten S. XI — XIX. 2. Die geheimen Erfahrungen der Propheten XX — XXXVI. 3. Die Propheten als Schriftsteller u. Dichter XXXVI — LXXII): Die Schriften des A.T. in Auswahl II, 2, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.
1915. Herr Gott, ist es nun genug?: Deutsch-Evang. VI, 1 S. 2 — 3.
1916. Esther (Religionsgesch. Volksb. II, 19 — 20): Tübingen, Mohr, 119 S.
1916. Israelitisches Heldentum u. Kriegsfrömmigkeit im A.T.: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 52 S.
1916. Israels Profeter (oversat av S. Mowinckel): Kristiania, Grøndahl u. Søn. 114 S. [vorher in Norsk Teologisk Tidsskrift XVII (N. R. VII), 2 S. 105 — 159].
1916. Den Bibelske Skabelsesfortælling: Kristiania, Aschehøng, 42 S.
1916. Liturgien in den Psalmen: Deutsch-Evang. VII, 12 S. 549 — 555.
1916. Reiseindrücke aus Norwegen: Gießener Anzeiger CLXVI, Nr. 224. 225. 226.
1917. Die Propheten: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 145 S.
1917. Das Märchen im A.T. (Religionsgesch. Volksb. II, 23/26): Tübingen, Mohr, 179 S.
1917. Genesis (Handkomm. zum A.T. I, 1), 4. unveränderte Aufl.: CIV u. 509 S.
1917. Ausgewählte Psalmen, 4. verb. Aufl.: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, IX u. 258 S.



1917. Der erste Brief des Petrus: Die Schriften des N.T., herausgeg. von [Joh. Weiß †,] Bouisset u. Heitmüller, 3. Aufl. III S. 248 – 292.
1917. Die Politik der Propheten: Internat. Monatschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik XI, 4 Sp. 423 – 464 [auch: Die Propheten (1917) S. 31 – 67].
1917. Formen der Hymnen: Theol. Rundschau XX, 10/11 S. 265 – 304.
1917. En brevveksling ved Olaf Broch: Særtryk av Samtiden. 48 S.
1917. Wir Deutschen: Der Stoßtrupp I 68 S. 2.
1917. Das Gießener Gefangenenlager: Der Stoßtrupp I 68 S. 2 f.
1918. Esther: Deutsch-Evang. IX, 4 S. 145 – 159.
1918. Le récit biblique de la création: Revue de théologie et de philosophie, Nouv. série VI S. 173 – 199.
1918. Märchen im A.T.: Internat. Monatschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik XII, 4 Sp. 427 – 447; 5 Sp. 515 – 534.
1918. Julius Wellhausen †: Frankf. Ztg. LXII, 15 [15. 1. 1. Morgenbl.].
1918. Kriegs-Hochschulkurse an der Front: Gießener Anzeiger CLXVIII Nr. 52 [2. 3.].
1918. Besprechung von Fleischmann, Alttestl. Sprit: Deutsche Lit.-Ztg. XXXIX, 35/36 Sp. 759.
1918. Besprechung von Schmidt, Psalmen deutsch: Theol. Lit.-Ztg. XXXXIII, 12/13 Sp. 148.
1918. Besprechung von Thomßen, Das Alte Testament: Hist. Zeitschr. CXX S. 538.
- 1918/1919. Elia-Geschichten: Evang. Freiheit XVIII, 11 S. 336 – 345; XIX, 11/12 S. 347 – 369 [auch in Meisterwerke hebr. Erzählungskunst I S. 4 – 45].
1919. Danklieder im Psalter: Zeitschrift f. Missionskunde u. Rel.-Wissensch. XXXIV 9/10 S. 177 – 184; 11/12 S. 211 – 228.
1919. Jakob: Preuß. Jahrb. 176, 3 S. 339 – 362.
1919. Das Königsschloß von Susa und das Buch Esther, Theol. Lit.-Ztg. XLIV, 1 Sp. 2 – 4.
1919. Wer das Elend u. die Schmach Deutschlands in der Zeit seiner Zerrissenheit aus der Geschichte kennt . . . : Das Schicksal Deutschlands u. Preußens, eine Kundgebung führender Persönlichkeiten an die Humboldt-Hochschule Berlin S. 17.
1919. Besprechung von Greßmann, Vom reichen Mann u. armen Lazarus, Theol. Lit.-Ztg. XLIV, 9/10 Sp. 100 f.
1920. Amos: Evang. Gemeindeblatt für Offenbach am Main Nr. 9 S. 34 f.; Nr. 10 S. 38 f. [auch in Kirche og Kultur 1921 XXVIII, 1 S. 41 – 48].
1920. Gedächtnisrede auf W. Bouisset: Eogl. Freiheit X 5/6 S. 141 bis 162 [auch als Sonderdruck unter dem Titel: Wilhelm Bouisset mit einem Bildnis u. einem Verzeichnis der Schriften Bouissets: Tübingen, Mohr, 28 S.].
1920. Psalm 133: Festschrift f. Karl Budde [Beiheft XXXIV zur Ztschr. f. d. alttestl. Wissensch.] S. 69 – 74.

1920. Eine hebräische Meistererzählung: Internat. Monatschrift f. Wissenschaft, Kultur u. Technik XIV, 1 Sp. 73—90; 155—167 [auch in Meisterwerke hebr. Erzählungskunst I S. 46—66].
1920. Die Entstehung der Psalmen: Jahrbuch f. jüdische Geschichte u. Literatur XX S. 26 ff.
1920. Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer: Darmstädter Zeitung, Wochenbeilage X 32 [7. 8.] S. 130 f. [auch unter dem Titel: Jerusalems fall; Kirke og Kultur 1921 XXVIII, 3 S. 161—166].
1920. Die Kindheitsgeschichten Jesu nach Lukas: Neue Zürcher Zeitung Nr. 2104 v. 24. 12; auch norweg. unter dem Titel Jesu Barndoms-historie after Lukas: Tidens Tegn vom 31. 12. S. 7 u. 9.
1920. Besprechung von Budde, Das Lied Moise's Deut. 32: Deutsche Lit.-Ztg. XLI, 51/52 Sp. 782 f.
1920. Besprechung von Meinhold, Einführung in das Alte Testament: Theol. Lit.-Ztg. XXXV, 7/8 Sp. 76 f.
1920. Besprechung von Delitzsch, Die große Täuschung: Frankf. Ztg. LXIV, 399 [30. 5. 1. Morgenbl.].
1920. Das Alte Testament (Besprechung von Ed. König, „Fr. Delitzsch's ‚Die große Täuschung‘ kritisch beleuchtet“): Literaturblatt der Frankf. Ztg. vom 12. 9. 1920.
1921. Ein Vorläufer Jesu: Bern, Seldwyla 27 S. [vorher kürzer: Neue Zürcher Ztg. vom 24.—26. 3.].
1921. Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit, 2. Aufl. (anastatischer Neudruck): XIV u. 431 S.
1921. Das vierte Buch Esra: Kauhisch Apokryphen u. Pseudepigr. des A.T. II S. 331—401, Neudruck (5.—8. Tausend).
1921. Die Urgeschichte u. die Patriarchen [Die Schriften des A.T. in Auswahl I 1], 2. Aufl.: Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.
1921. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas: Festgabe für D. Dr. A. von Harnack, Tübingen, Mohr, S. 43—60.
1921. Frieden im Alten Testament: Chr. W. XXXV, 45 Sp. 828.
1921. Die ev.-theol. Fakultät in Wien Magdeb. Ztg. 565 [Sonntag 14. 8.].
1922. Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst, I. Geschichten von Elisa: Berlin, Karl Curtius, 100 S.
1922. Noch einmal: Die Wiener ev.-theol. Fakultät: Magdeb. Ztg. 29 [Montag 16. 1.].
1922. Die Frömmigkeit der Psalmen: Chr. W. XXXVI, 1 Sp. 2—7; 2 Sp. 18—22; 5 Sp. 79—83; 6 Sp. 94—98; 7 Sp. 105—109
1922. Die Richtungen der alttestl. Forschung: Chr. W. XXXVI, 4 Sp. 64—67.
1922. Die Komposition der Joseph-Geschichten: Ztschr. d. Dtichen. Morgenl. Ges. LXXVI S. 55—71.

# Register zum zweiten Teil.

## 1. Verzeichnis der Bibelstellen.

Genesis		28 . . . . . 9		Ev. Marc.		9	
1 . . . . .	13	25-27 . . .	12	1 . . . . .	192	57-62 . . .	195
1 . . . . .	12			7 . . . . .	35 ff. . . .	11 . . . . .	49 . . . . . 15. 16
15 . . . . .	167			2 . . . . .	208	12 . . . . .	10 . . . . . 138
Deuteronomium		10 . . . . .	163	10 . . . . .	138	13 . . . . .	6-9 . . . . . 136. 137. 140
30 . . . . .				27 . . . . .	138	14 ff. . . . .	182
11-14 . . .	8f.			3 . . . . .	208	17 . . . . .	182
Jesajas				6 . . . . .	182. 185	34 . . . . .	6f.
53 . . . . .	202. 203			28 . . . . .	138	14 . . . . .	6 . . . . . 182
Psalmi				4 . . . . .	35-5. 43 . .	17 . . . . .	5f. . . . . 139
1 . . . . .	17			5 . . . . .	19 . . . . .	21 . . . . .	164
40 . . . . .				19 . . . . .	181	24 . . . . .	36-49 . . . 205
12 . . . . .	25			31 . . . . .	181		
57 . . . . .				39. 40 . . .	42		
4 . . . . .	25			40 . . . . .	37		
61 . . . . .				6 . . . . .	47 . . . . .		
8 . . . . .	25			56 . . . . .	209		
85 . . . . .				8 . . . . .	153		
11 ff. . . .	25			22-26 . . .	193		
89 . . . . .				28 . . . . .	195		
3. 15. . . .	25			9 . . . . .	29 . . . . .		
Proverbia				11 . . . . .	1 . . . . .		
1 . . . . .				12 . . . . .	12-14 . . .		
20 . . . . .	17			8 . . . . .	135 ff. . .		
20 ff. . . .	17			22 ff. . . .	14 . . . . .		
20-32 . . .	9			31 (32) . .	137 ff. . .		
3 . . . . .				15 . . . . .	20-25 . . .		
3 . . . . .	25			22 ff. . . .	27 . . . . .		
19 . . . . .	12			23 . . . . .	189		
8 . . . . .				17 . . . . .	151. 162		
1 ff. . . . .	17			3 f. . . . .	187		
22-26 . . .	12			14 . . . . .	25 . . . . .		
27-30 . . .	12			25 . . . . .	45 . . . . .		
30 . . . . .	12						
30-32 . . .	12						
32 . . . . .	11						
32 ff. . . .	17						
9 . . . . .							
1 . . . . .	21						
1 ff. . . . .	17						
4 . . . . .	17						
6 . . . . .	18						
14 . . . . .							
25 . . . . .	25						
20 . . . . .							
28 . . . . .	25						
Hiob							
15 . . . . .							
9 ff. . . . .	10						



5	26. 209f.	31	206	14		12	
1-16 (18)	189f.	38	206	8-18	45f.	2	147
18	201	20	206	15	33 <sup>3</sup>	4	147
19-30	189f. 190	2-10	205f.	15		Ep. ad Eph.	
14f.	183	19-31	205f.	3	41 <sup>2</sup>	2	
27	25. 170. 171	30f.	68 <sup>6</sup>	10. 11. 19-20	29	2	146
6	190f.	21	206	23-21. 16	30ff.	Ep. ad Phil.	
41ff.	199	Act. Apost.		11-15: 17. 1-9	30 <sup>3</sup>	1	
42	25	1		25-34	47f.	21	143
52ff.	199	8	29	36-40	47	Ep. ad Kol.	
62	25	1-5	34f.	18		1	
62-64	199	2	29 <sup>1</sup>	6f.	33 <sup>3</sup>	20	168
7	189	17ff.	173	19		Ep. ad Thess. I	
7-12	195ff. 211	3	29 <sup>1</sup>	11-13	43	4	151
1-10. 21	211	1-10	39f.	14-16	43	Ep. ad Hebr.	
26f.	26	11	39	17-19	43	1	
35f.	199	12ff.	39 <sup>1</sup>	20		4ff.	164
52f.	199	13	36	7-12	42f.	Ep. Jat.	
8	189	19. 20	36	25. 29f.	29	1	69
13ff.	199	4		21		4	164
14-19	25	24-28	29 <sup>1</sup>	10	36	Ep. Petr. I	
18ff.	199	32-35	40	37. 38	36	1	207
21-30	199	36	46	40	33	2	164
28	25	5		22	29. 48 <sup>1</sup>	5	207
32-59	199	1-11	40f.	22	33	1f.	163. 164
44	154	6		24		8	
58	199	1-13. 3	35ff.	1-23	33	Ep. Joh. I	
9		8		24-26	28	2	164
1-41	181ff.	5-8	41 <sup>2</sup>	26	29. 48 <sup>1</sup>	Apocal. Joh.	
8. 9	39	9-24	41f.	26	28	1	163
29f.	26	26	40 <sup>1</sup>	27	33	2	164
10		26-39	40	43. 44	33 <sup>3</sup>	7	165
22ff.	198	37	40	28	33	3ff.	165
22-39	211	9		1ff.	33	11	165
33	201	1ff.	48 <sup>1</sup>	1-6	45	19	163
11	183ff.	18	48 <sup>1</sup>	Ep. ad Rom.		22	163
12		33	37	10		Ep. Joh. I	
20-36	188	36	165	6-8	8	15	164
23	25	36-42	37f.	Ep. ad Corinth. I		Apocal. Joh.	
32	25	29 <sup>1</sup>		2		1	163
34	25	1-11. 18.	38f.	8	173	2	164
13-17	211	9-16	38	9	166	10	164
15		11		15		7	165
(1ff.)	209	28	31	51	143	3ff.	165
18		12	187	Ep. ad Corinth. II		11	165
6ff.	202	5-17	46f.	4	143	19	163
20f.	201	20-23	43ff.	5	143	22	163
28-19. 16	202. 205	29 <sup>1</sup>		12	146. 149	8f. . . . 163	
33-37	203f.	1-14. 28.	30ff.				
19		8-12	41				
7	201	46f.	33 <sup>3</sup>				
7. 12. 15.	204	52	41 <sup>2</sup>				
9-11	203f.						

## 2. Verzeichnis der angeführten Schriftsteller.

- Ächelis, H. 145  
 Alberß 27. 129<sup>4</sup>. 175. 197  
 Amélineau, E. 85 f.  
 Appasamy, A. J. 73  
 Bardenhewer 141. 149. 155. 156  
 Bauer 4. 5  
 — Bruno 128  
 Bauernfeind, O. 55  
 Balger, P. 73  
 Barnes 172  
 Baumgartner 18  
 Baur, S. Chr. 56  
 Beer 141. 167. 170. 171  
 Beleh, Joh. 115  
 Benz, Richard 99. 100  
 Bernheim, C. 79  
 Bertram 27. 78. 119. 122  
 Bezold, C. 162  
 Bid, J. 155  
 Bihlmeyer, P. 155  
 Böhl 21  
 Bonwetich, H. 13. 141. 152. 167. 175  
 v. d. Borne, S. 108  
 Bornhäuser, K. 140  
 Bouma, C. 55. 175  
 Bouffet 7. 15. 18. 19. 21. 22. 25. 63. 72. 88. 102. 103. 104. 104<sup>2</sup>. 116. 127. 141. 149. 151. 161. 167  
 Bratte 173  
 Bruns, J. 54. 80  
 Buber, Martin 112 ff. 119 ff. 122. 124  
 Budge 149. 152  
 Bultmann 6. 27. 55. 75. 78. 88. 90. 114 f. 122. 123. 125. 129. 129<sup>4</sup>. 174. 175. 176. 177  
 Burnes 136  
 Butterwießer 166 f.  
 Cohn, L. 23  
 Cremer 138  
 Dalman, G. 129  
 Deißmann, A. 111. 129. 132  
 Delehan, H. 100  
 Dibelius, M. 27. 29. 30. 36. 37. 46. 55. 58. 59. 65. 68. 69. 70. 71. 78. 88. 122. 124. 125. 129  
 Dieterich 59  
 v. Dobschütz, E. 71. 76. 115. 156  
 Drews, Arthur 126  
 Dulaurier 151  
 Erdmans 138  
 Eißfeldt, O. 86  
 Ellinger, G. 95. 99  
 Erman 14  
 Saligan 92. 96. 97 f.  
 Faure 184. 210. 212  
 Siebig 125. 138  
 Flinders Petrie, W. M. 86  
 Franke, J. 156  
 Fried, C. 155  
 Fuchs 162  
 Fürst, J. 80  
 Genébrard 138  
 Gerde-Norden 53  
 Goethe 79<sup>3</sup>. 111 f. 114. 119  
 Goeth, Walter 106. 110. 111  
 Göttberger, J. 21  
 Gräffe 100  
 Grébaut 144  
 Greßmann, H. 21. 62. 64. 68. 71. 86  
 Grotius, H. 138  
 Grünberg, Smil 63  
 Guerrier 144  
 Gunkel 10. 20. 27. 86 ff. 124. 129<sup>4</sup>. 134. 137<sup>1</sup>. 141. 174. 212 f.  
 Harris, Rendel 3  
 v. Harnack 5. 31. 56. 89. 127. 151  
 Hauser 155  
 Hauptleiter, J. 117  
 Hausrath, Aug. 63<sup>4</sup>  
 Heinisch, P. 14. 21. 23  
 Heinrich, C. S. G. 52 f. 69  
 Heitmüller 4. 19. 94 f. 138. 202  
 Hempel, J. 82  
 Hennede 142  
 Hürzel 54  
 Hitchcock, S. R. M. 174. 202. 210  
 Hoffmann, R. A. 133<sup>1</sup>  
 Holder, A. 96  
 Holl, K. 61. 77  
 Hölcher 25  
 Holzmann 5. 135  
 James 143. 149. 155. 156. 159. 161 f. 170. 171. 172  
 Janssen, V. O. 53  
 Jensen 21  
 Jeremias, A. 21  
 Jordan, H. 76  
 Jülicher, A. 75. 122  
 Kahle, P. 63<sup>4</sup>. 65  
 Kalemfiar 160  
 Kalihoff, Albert 128  
 Kauer, G. 97  
 v. Keller, R. 96  
 Klostermann, E. 126. 160  
 Knopf, R. 104  
 Kraus, S. F. 16  
 Krauß, S. S. 96  
 Krüger, G. 104  
 Lagarde 137. 143  
 Leipoldt, J. 121  
 Leisegang, H. 3. 23  
 Leo, S. 60  
 Lepsius, J. 127  
 Levortoff, Paul 120 f.  
 Lidzbarski 18. 19. 26. 62  
 Liechtenhan, R. 151. 154  
 Lippert, Gustav 133<sup>1</sup>  
 Liekmann, H. 72. 104. 133. 138  
 Loish 5  
 Luzel, S. M. 85  
 Marti 8  
 Maspéro, G. 86  
 Meißner, B. 63  
 Mertel, H. 61  
 Meyer, Arnold 71. 138  
 — Ed. 3. 28. 53. 57 f. 64. 82 f. 89. 127. 129<sup>4</sup>. 133  
 — W. 93  
 Michaelis, Wilh. 73 f.  
 Milchsack, G. 94. 97  
 Neumann, K. S. 145  
 Nikolai, Friedr. 91  
 Norden, E. 31. 33. 81  
 van Ormon 108  
 Otto, Rudolf 72 f. 109. 121  
 Overbeck, Franz 129<sup>4</sup>. 132 ff. 187. 212  
 Petsch, R. 93  
 Preußen 35. 41. 56. 102  
 Rahmani 143 f.  
 Rante 203  
 Renan, E. 161  
 Reitzenstein 6. 10. 14. 15. 16. 18. 20. 21. 22. 23. 25. 26. 59. 61. 71. 82. 102. 127  
 Rothstein 7  
 Sabatier, Paul 107  
 Sachau, E. 63  
 Scheible, J. 93. 96  
 Schenke, W. 6. 7. 10. 12. 21. 23  
 Scherer, W. 93. 95. 99  
 Schlatter, A. 65 f. 101. 126  
 Schmidt, C. 144. 145. 151  
 — Erid 95. 99  
 — Hans 65

- K. 27. 40. 54. 58.  
69. 78. 86. 88. 90. 98.  
116. 122. 175. 208  
Schradner 20  
Schultheß, S. 137. 138. 140  
Schürer 141. 158. 167. 170.  
171  
Schütz 28. 39. 44. 45. 47  
Schwarz, Ed. 41. 53. 95  
Schweiger, Albert 95  
Sébillot, Paul 84 f.  
Siegfried, C. 23  
Smith Lewis u. M. D. Gibson 137  
v. Soden, Hans 55. 71. 75 f.  
Söderblom, Nathan 73  
Spitta, S. 4. 86. 95. 107.  
126. 127. 133<sup>1</sup>  
Stange, E. 174  
Steindorf 163  
Streeter, B. H. 73 f.  
Stüdelberg, E. A. 100  
Stummer, Fr. 63  
Szamotólski 93. 96  
Tamassia 108  
Thompson, J. M. 178. 181.  
202. 210  
Tileman, H. 108  
Tischendorf 149. 151. 156.  
157. 158. 160  
Ungnad, A. 21. 63  
Volz 9  
Violet, Br. 137. 140  
Waig 141  
Wajnberg 144  
v. Wartensleben, Gabriele 68  
Weber, S. 7  
— Dotaw, Clyde 51 f.  
Weinel, H. 104  
Weiß, B. 4. 134 f.  
— Joh. 35. 54. 55. 60.  
62. 68. 70. 126  
Wellhausen 3. 33<sup>1</sup>. 35. 41.  
86. 88. 126. 133<sup>1</sup>. 138.  
186. 205  
Wendland, P. 33<sup>2</sup>. 55. 69 ff.  
84. 88. 129<sup>4</sup>  
Wendling 126. 127. 133<sup>1</sup>  
Werner, Martin 123  
v. Wilamowitz-Möllendorf 53. 81  
Wilden, U. 78  
Wilhelm, Friedr. 155  
Windisch, H. 22. 88. 130.  
132. 208. 209  
v. Winterfeld, P. 155  
Wrede, G. 129  
Wuff, O. 16  
Zahn 4. 5. 38. 41. 43. 44.  
47. 56 f. 59. 66 ff. 86.  
117. 126. 161  
Zimmern 20  
Zurhellen-Pfleiderer, Else 127

### 3. Verzeichnis der Namen und Sachen.

- Abel, Gottessohn u. Richter 170. 171  
Abendmahl (d. Engels mit Maria) 153  
— kultisch-myst. Char. bei Joh. 201 f.  
Aberglauben d. M.-A. 155  
Abraham 19. 164  
— Legende 158  
Abrahams Schoß, Wort von ~ 160  
Abraham f. a. Apokal.; „Verhör“  
Abrazat (gnost. Fig.) 151  
Achisar-Roman 62 ff. 66.  
69. 114  
— in 1001 Nacht 62  
Acherusischer See 147  
Acta Pauli et Theclae 80  
— sanctorum d. Bollandisten III; vgl. Heiligenleben  
Adam 151. 153. 154. 158.  
168. 169  
— Apokal. f. Apok.  
— f. a. Buße, Leben . . . , Offenbarung  
Adamas (mand.) 21. 23  
Aeon, Aeonen 167. 168  
— d. Endes 169  
— d. Gottlosigkeit 169  
Aeon, die 12 Zeiten dieses 173; vgl. αιων Jahrstunden  
Ägypten 20  
Ägypt. Theologie 14  
Ahura Mazda 21. 25  
Αἰων 22  
αιων ουτος 75; vgl. Aeon  
Afer (Engel) 158  
Athemim, Bruchstück von ~ 142  
αληθεια f. χριστιανισμ  
Alexandr. Philologe 80  
Alexander-Roman 71  
Altar 172  
Alttestamentl. Erz. f. Erz., Gesch.-Schreib.  
Amesha Spenta 21  
Anagnose, fischl.; altchr. 116. 117  
Analogien, Analogieverfahren (51 ff.). 62. 75. 83. 84. 90. 91. 114. 117. 119. 124. 130 ff.  
Ananias u. Sapphira 40 f.  
Anbetung des „Verwundeten“ 173  
Andreas 22  
Anekdoten 36. 43 ff. 49. 52. 54. 68. 75. 91. 103. 105. 113; f. a. Rabbinen-~  
Anekdoten, Einzel-~ 174  
Ανδρῶνας 22  
„Anfläger“ 163  
Ankunft f. Parusie  
Anschaulichkeit bei Joh. 187; vgl. Dramat. . . .  
— „papierne“ 182  
Antikrist 143. 144. 150. 158. 160 f.  
— Schilderung 144. 149. 150. 158. 164 ff. 166  
— weiblicher 160 f.  
Antignostisches 145  
Antiochus Epiphanes 173  
Antonius-Dita 61  
Apokalypse, apokalyphtisch 143  
— alte: jüngere ~ 150 f.  
— d. Abraham 167–170  
— Abrahams Testament 170–171. 172  
— des Adam 161–162  
— Bartholomäus-~ 151 f.  
— Fragen des ~ 152 ff.  
— gnostische Grundlage 151. 154  
— christl., auf Alttestam. Namen geschriebene 157–162  
— — — christl. Namen



- geschriebene 143–157  
 — christl., auf jüdischer Grundlage 162–173  
 — Daniel-~ 160–161  
 — Ansetzung 160 f.  
 — Elias-~ 162 f. (166)  
 — Esrae, Esras 150. 156. 157–158. 160. 203  
 — christl., (kleine) d. Evangelien  
 — Gespräche Jesu s. Jesus  
 — Jakobsleiter 168. 172 f.  
 — Johannes-~ 149–151. 158  
 — — Anlage 150  
 — — Ansetzung 149. 151  
 — — Inhalt 149 ff.  
 — — Stil 150  
 — — Text 149  
 — jüd. 71. 75 f. 76. 141  
 — Mariae, der Maria 148. 156–157  
 — des Moses 162  
 — neutest. 141; vgl. Offenb. Joh.  
 — Offenbarung Johannis (N.C.) 148. 150. 160. 162  
 — Offenbarung d. Paulus 146–149. 156. 160  
 — — Ansetzung 146  
 — — Inhalt 146 ff.  
 — — Text 146. 147. 148. 149  
 — Offenbarung d. Petrus 146; vgl. Petrus-~  
 — Petrus-~ 142. 146. 147. 148. 151. 156. 158. 163. 164  
 — d. Philippus 155  
 — Sebach 147. 158–160  
 — d. Stephanus 155 f.  
 — Testament d. Abraham s. o. Abr.  
 — — — Isaak 171. 172  
 — — — Jakob 171. 172  
 — — unseres Herrn Jesu Christi (Testamentum Domini) 143–145  
 — — Ansetzung 145  
 — — Inhalt 144 f.  
 — — Herkunft 144  
 — — Text 143 f.  
 — des Thomas 154–155  
 — — Ansetzung 155  
 — — Inhalt 154  
 — — Ursprung 155  
 — Zephania 162 f. 163–164  
 — Zitieren der Bibel 150. 151  
 Apokalypstik 141  
 — (spätere) christliche 141 ff.  
 — u. Gnosis 142 f.  
 — jüdische 203  
 — kosmisch  
 Apokryphen 141. 142 (N.C.); vgl. a. Apg., Evgl.  
 Apollonius v. Tyana 42 f. 51 (s. Epiktet). 59. 69. 70. 71. 81 ff. 128  
 Apologetische Absicht  
 Justins 56  
 ἀποκρυφισμὸς (als Gattung) 54. 56 ff. 59  
 Apophthegmata 52. 70. 72. 131  
 — Patrum 103 ff. 115. 117. 127  
 Apostel 152  
 — die zwölf als Richter 170. 171  
 Apostelgeschichte, apokryphe 71. 76. 78. 79 f.  
 — (Acta apost. N.C.) 27 ff.; s. a. Prolog  
 — „Saden“ 34  
 — Gattung, literar. 27 ff.  
 — Hauptthema 29  
 — isoliert überlieferte Erzählungen 31  
 — kanongesch. Schicksal 28  
 — Profane Stücke 43 f.; (s. a. Anekdoten)  
 — Reden 28 f. 31 ff. 34 ff. 49  
 — Schema, konvent. (33). 33<sup>3</sup>  
 — Stationsverzeichnis (Itinerar.) s. d.  
 — Tradition s. d.  
 — Verfasser 27  
 — Verhältnis z. Evgl. 28. 29  
 — Vorbilder, literarische 33  
 — Winkelergebnisse 28  
 — Wir-Quelle 30 ff.  
 — Wundergeschichten 37 ff.  
 — Zustandschilderung, verallgemeinernde 34 f.  
 Apostol. Konstitutionen 172  
 Apotheosen-Motiv (44) 45  
 Arbeitsmethode d. Lukas 74. 92. (102). 110. 132  
 — moderne 74; vgl. Johannes, Markus  
 Arrians Epiktet 51. 55  
 Armaiti 21  
 Arphugitonos (Engel) 158  
 Aſha 25  
 Asketen 146 ff.  
 Asklepios-Mnēthos 186  
 Äſop(geschichte) 63<sup>4</sup>. 64<sup>2</sup> („Leben“). 69. 114  
 Astrologie 142  
 Athanasius (Antoniusvita) 61  
 Auferstehung (u. Frage n. d. Wie) 145. 147. 150 f. 154 (Beschreibung)  
 Augenzeugen, Anführen von 113  
 Augustin 116. 146  
 „Ausgänge“, vier 168. 173  
 Aveſta 23  
 Azazel (Satan) 167. 168. 169  
 Baal Schem 121  
 Bantelfänger 113  
 Bannungsgesch. (40). 41 f.  
 Barbelognostiker 21. 22  
 Barnabasbrief 162  
 barnascha 137. 138. 140  
 — Verkürzung zu nasch 138 f.; s. a. Menschensohn  
 Baruch 7 f. 9. 10. 18. 173. 203  
 Baum, aus dem Blut tröpfelt 173  
 — auf d. d. heilige Geist ruhte 148  
 — des Lebens 166  
 Bäume, silberne, m. eisernen Zweigen 157  
 Baum, Symbol d. Hochmütigen 147  
 Bebuſos (Engel) 158  
 Begleiter, Führer bei den Himmelfahrten 147 ff. 156 f. 163. 170 f.  
 Belehrung d. Eunuchen 40  
 Belial 153  
 Berescheit Rabba 7  
 Berührbarkeit d. Gewänder d. Auferst. 153  
 Beschwörungsformel (christl.?) 43  
 Biographie, Biographieliteratur, antike, griech. 51 ff. 59 ff. 70. 76. 79 ff. 81. 114; vgl. Heiligenbiogr.  
 — Begriffsbestimmung, bezw. Charakterisierung 79 f. 81  
 Biographien, alexandrinische 53. 60

- Goethe 79<sup>5</sup>  
 — Methode 60. 97  
 — peripatetische 60 ff. 80. 81  
 — plutarch. Bios 61  
 — Stoffanordnung, des Porträts usw. 79 f.  
 — Typen 51 f.  
 — vols(tümlische) 80. (99)  
 Bios 61<sup>1</sup>. 81. 104; f. a. Biographie  
 Bonaventura's. Franziskusviten  
 Brief Erzählung (als Typus) 77  
 Buch mit 7 Siegeln 150  
 Bücher Jhu 145  
 Buddha-Geschichte 124  
 Bundesopfer am Horeb 167; vgl. Opfer  
 Buße 147. 160  
 „Buße“ Adams 161  
 Charakteristik, (indirekte) 60 f. 70. 80  
 Chasidim, chasidische 112 f. 119 ff. 124; f. a. Legende, Saddik  
 Cheruben(=im) 156. 157. 161. 168  
 Chrien 68 f.  
 Christus 19. 157. 165. 171  
 — johanneischer 202. 207. 211. 212  
 — kult 115. 122  
 — mythos 114. 115. 121 f.  
 — vgl. a. Kampfmittel  
 — f. Jesus  
 Christologie d. Joh. Ev. 25  
 Christologisch-kultische Interessen 30  
 Chronologie 53 f. 58. 85. 101. 111. 116; vgl. Situationsang., Unbestontheit  
 Chroshtag (mand.) 23  
 I. Clemensbr. 146  
 Cleopatra-Weisagung 161  
 Codex, Kopenhagener 16  
 — Parisinus 16  
 — Rossanensis 16  
 Conformitates (Buch) 106  
 Cornelius(=Legende) 38 f.  
 Damascius 21  
 Dams - νομοψματα (zu Apoll. v. Thana) 82 f.  
 Dämonen 161. 172  
 Daniel 158  
 — Apof. f. Apof.  
 Dante u. Beatrice 16
- Darstellungsart f. Mathaeus; Memoirenlit., (Xenophon), Stilformen  
 David 148. 164  
 Diatriben 68  
 Didache 69  
 Diogenes Laertius 52. 53. 125  
 Dionysius Thrag, Scholien 149  
 Doketisches 153  
 Dogologie auf Jesus 154  
 Dramat. Ausgestaltung d. Erz. bei Joh. — b. d. Syn. 175. 177. 181 ff. 186. 188 ff. 189 f. 203 f. 209. 210. 211 ff. vgl. Einzelszene, Novelle, Stilform, Wundertaten  
 Moment bei Johannes 176 ff. 211 ff.  
 — — — d. Synoptikern 176 ff. 211 f.  
 Dramatische Stizzen (d. Joh. Erz.) 178 ff.  
 — Szenenbildung 182. 210  
 εὐαγ. d. Urchristentums 122  
 Ea 21  
 Ebioniten, Schrift („Jahobsleiter“) 172  
 Ebionitismus 108  
 „Ecce homo“ 205  
 Edom, Drohungen auf 173  
 Einzelbefehung, Vorstufe 3. Massenbefehung 181  
 Einzelerzählungen (Novellen u. ä. 75. 83. 84 ff. 102. 104. 174; f. a. Anekdoten, Erzählung „Einzelheiten“ (der Sagen, Legenden) 87. 100 f.  
 Einzelperikopen vgl. Einzelszenen, Perikopen  
 Einzelszenen, Folge zusammenhängender 176. 191 — 195. 195 — 200. 200 — 205. 205 — 208. 210  
 Elia(s) 148. 150. 158. 164. 165. 166; f. a. Apof.  
 Elias-Apokalypse, hebräische 166  
 — jüdische 166  
 Elisa 148  
 Elmijas-Erz. 41. 44  
 Endzeit, vgl. Antichrist, Plagen, Weltende, Zeichen
- Engel 146 f. 151 (Zahl). 151. (152). 153. 157. 161. 163. 165 (Zahl). 173; f. a. Strafengel  
 — in Gestalt seines Schutzbefohlenen 46<sup>1</sup>  
 Engelsgewand 164  
 Engel der Herrlichkeit 146  
 Einzelnamen 154  
 Engel, Stufenreihe der ~ (151). 161 f.  
 — des Weltendes 158  
 εὐκωμιον 80  
 Enös 18  
 Enös-Uthra (mand.) 23  
 Ephraem „Fragen u. Antworten“ 149  
 Epiktet u. Apollonius 51  
 Epiphanie(n) 44. 183. 185. 191. 211  
 Epiphanius 170. 172. 173  
 Eratosthenes 80  
 Erbauliche Interessen (Momente) 30. 31. 39. 43  
 Erbauungslit. d. Volkes 99  
 ερημος 40<sup>1</sup>  
 Erlöser, Abstieg d. die Himmel 145  
 — erlöser 25  
 Erlösungsreligion 142. 143  
 Erscheinungsberichte 195. 205 — 208  
 Erzählen, interessiert 118. (124)  
 Erzählungen, alttestamentliche als Parallelen zu Evgl. 66  
 Erzählungsart, urchristl. u. jüdische 125  
 Erzählung, dramatisch ausgestaltete 175. 176 — 178. 210  
 — Einzel~; f. d. u. vgl. Einzelszenen  
 — fortlaufende 201  
 — stil, johanneischer 174 — 213  
 — + Streitrede 176. 188 — 191. (210)  
 — Szenen, Wechsel f. d. Tendenzen 182  
 — typus, späterer 30  
 — + Vortrag 189 ff.; vgl. Predigt  
 Erzählen, d., hat d. Weihe e. hlg. Handlung 113. 119  
 Erzählung f. dram., Einzelszenen usw., Streitrede

- Eucharistie 43<sup>1</sup>  
 Eunuch, Befehung d. 40. 46  
 Eusebius 54. 89. 125  
 Euthyses-Erweckung 42 f.  
 Eva 151. 153. 154. 168.  
 169 f. Leben . . .  
 Evangeliarien 116. 138  
 Evangelisten 53. 54. 55. 57.  
 82 (f. d. einzelnen)  
 ευαγγελιον 128  
 Evangelien f. d. einzelnen,  
 Hochliteratur, Klein-  
 literatur, Neufassung,  
 Parallelen, Vorstufen  
 — u. Akitarroman 62 ff.  
 — apokryphe 70. 117. 131  
 — απομνημονευματα 56 ff. 79  
 — und Biographie 79 ff.  
 — Biogr., wirkliche 80 f.  
 (vgl. a. Hochliteratur)  
 — Eigenart 79. 116  
 — Entstehung 71. 75. 83.  
 91 ff. 117; vgl. Gene-  
 alogieverfahren  
 — Erzählungen u. palä-  
 stinens. 65; f. a. Rabb.=  
 Überlieferung  
 — ihre Tendenz 65  
 — Form 52 ff.  
 — als Gattung 71  
 — Gemeindebücher 117  
 — 4 Gesamtreaktionen 92  
 — Harmonien 116  
 — f. a. Immanenz  
 — Kleinliteratur, Kult-  
 legende, Volksbuch 76.  
 (83). 128  
 — kultische Bestimmtheit  
 123  
 — — Volksbüchrr., volks-  
 tümliche Kultbücher 124  
 — Kultlegenden 114; vgl.  
 Kleinliteratur, Volks-  
 buch  
 — Lehrzweck u. Anord-  
 nung 59  
 — „Literarisierung“ (56 ff.)  
 59. 78 f. 79  
 — „Logien u. Spruchreihen  
 d. Akit-Rom. 63 f.  
 — Überlieferung 65 f.  
 — Memorabilien 125; vgl.  
 απομνημ.  
 — Phantasia-Mitwirk. 100  
 Evangelien, Stammbaum,  
 Ähnlichkeit mit Faust-  
 buch 94  
 — Stellung i. d. allgem.  
 Lit.gefch. 78. 79. 125  
 — — Inhaltsverz. d. Ab-  
 hdlg. 51  
 — Tendenz 117. 117<sup>1</sup>  
 — Übereinstimmendes m.  
 d. Memoiren bezw.  
 Biogr. 54 f. 60 ff.  
 — übereinst. Unterschiede  
 54 f. 60 ff.  
 — Überlieferung 104<sup>2</sup>; vgl.  
 Überlieferung  
 — — u. d. d. Chassidim 121  
 — unliterarisch, volkst. Er-  
 zählungsstypus 83  
 — Vergleich mit (Philo-  
 sophen)-Biographien  
 51 ff. (d. Jesus)  
 — Verknüpfung, äußere,  
 innere 97; f. a. Ver-  
 knüpfung, Rahmenusw.  
 — „Volksbücher“ 64 ff.  
 — Parallelen, antike u.  
 moderne 65 ff. (82 f.); f.  
 Parallelen  
 — Wahrheitsgehalt, Frage  
 n. d. hist. 80 f.  
 Erzpäter 148  
 „Erzengel“ 161; vgl. Engel  
 Eschatologie 9. 11. 75. 122.  
 123  
 Esra (Name und Gestalt)  
 158 ff.  
 — „Apokal. f. Apok.“  
 — „Buch IV. 8. 9. 157. 158.  
 159. 173  
 Ewigkeitssehnsucht 143  
 Exorzisten (u. Formel) 43  
 Fasten (gnostisch) 167. 169  
 Faust-Gestalt 93  
 — örtl. Überlieferungen  
 93  
 — „Buch 92 ff. 118  
 — — Ausgaben und  
 Fassungen 93 f. 96  
 — Charakter, lehrhaft-  
 erziehender Charakter  
 97  
 — — Doppelerzählungen  
 95  
 — — „Erneuerung“ 99  
 — — Harmonie 96  
 — — Komposition 93 f.  
 95. 97 ff.  
 — — „Literarkritik“ 92 ff.  
 — — Lokalisierungen 94  
 Faust-Buch, Persiflage  
 Melanchthons 97  
 — — Pfifferische Bear-  
 beitung 96. 97  
 — — u. Quelle 97  
 — — Rahmen 93. 98; vgl.  
 a. Rahmen  
 — — Redaktion (94). 95  
 — — Situationsangaben  
 98  
 — — Stammbaum 94  
 — — Synopse 98  
 — — „Synopt. Frage“ 96 f.  
 — — Tendenz d. Fassungen  
 97 f.  
 — — Tradition 95  
 — — Überleitungen 95  
 — — Überlieferung 93 ff.  
 104  
 — — Übersetzungen 96  
 — — Unbetontheit d.  
 Rahmens 98; vgl. a.  
 Unbetontheit  
 — — Varianten 95  
 — — Verknüpfung, äußere,  
 innere 97  
 — — Weiterbildungen 96  
 — — Widersprüche 95  
 — — Widmannsche Be-  
 arbeitung 93 f. 96. 97  
 — — Wolfenbüttler Hs.  
 93 f.  
 97; f. a. Vorstufen  
 Feigenbaum, „Ver-  
 fluchung“ des 135 ff.  
 Feuer d. höchsten Himmels  
 168  
 — „flamme d. rauch. Ofens  
 167  
 — „fluß 156 (im Süden)  
 — „see 157  
 — „sprüh., eiserne Tore 163  
 — „stopfen in d. Ohren  
 d. Sünder 157  
 — „strom 148. 172  
 — „wolke 156 (im Westen)  
 — u. Wurm 157  
 — d. Zunge Azazels 169  
 Feuriger, schwarzer Strom  
 157  
 — Wagen 170  
 Fiktionen (d. Philostr.) 82 f.  
 Flamme d. Gottheit 159  
 Flüsse, die 4 147  
 Sollore, solkloristisch 143  
 Form, d. Evgl., f. d.  
 — „geschichtliches 27. 29 f.  
 88 ff. 105. 109. 123.  
 127. 134  
 Formung der ältesten Über-  
 lieferung 29 f.  
 Fragen an d. Buch 150  
 — — Gott 158. 159  
 — — Jesus 152. 153



- — Maria 152f.  
 — — d. Teufel 153f.  
 Frage(n) n. d. Antichrist 158  
 — — Auferstehung 150 f.  
 — — d. Warum d. Bösen 168  
 — — d. Empfangnis u. Geburt Jesu 152f.  
 — — d. Eingehen ins Paradies bezw. d. Hölle 152  
 — — — Geschic d. Seelen n. d. Tode 170. 171  
 — — — Jenseits 150  
 — — — Paradies 152  
 — — — schwersten Sünde 154  
 — — d. Wundern Jesu 152  
 — — d. Maria 145; vgl. Apostel  
 Franzist 109. 123. 127  
 — — Überlieferung 106 ff.  
 — — Viten 107 ff.  
 Gabriel 148. 156. 157. 158. 165  
 Gabuthelon (Engel) 158  
 Gattungen; vgl. Anekdoten, απομνημ., Biograph., εγκωμιον, Evgl., Verhör, „Protokoll“, Xenophon  
 Gattungsforschung 27  
 Gebet(e), (Lied) Abrahams 167  
 — d. Geschöpfe zu jeder Stunde 162  
 Gebet, hohepriesterlich. 202  
 Gebetsstunde 146. (161. 162)  
 Geheimnisse, Beschreibung von ~ 158. 162. 167  
 Geistausgießung 173  
 Gelasius, Dekret des 154  
 Gemeinde-Überlieferung, Zusgh. mit d. kultischen 119  
 Genealogie-Verfahren 75. 115  
 Genesis 86 ff. 89  
 Gerechte(n), Ort der 147  
 — Sterben des 147  
 Gericht (Gottes, jüngstes) 143. 147. 148. 150. 151. 155. 164. 166. 167. 169. 170. 171  
 — drittes 170  
 Gerichtsverheißung 150  
 Gericht s. Menschensohn, Strafgericht  
 Gesalbte, der 164f.  
 Gesandte, „der dritte ~“ 18; s. a. Weisheit
- Geschichtsauffassung, jüd. israel. 76  
 — — schreibung, alttestamtl.: griech. 66 ff.  
 — — antike 53f.  
 — — „3ch“ des Schriftstellers 55. 58. 65. 66 ff. 82. 103. 132  
 Geschichtenreihen 109  
 Geschlechtliches (gnostisch) 168. 169  
 Gesetze, literarische 76f.  
 Gespräche, Ausführlichkeit d. johann. 181  
 — — jeelsorgerliche b. Johannes u. ihre dram. Ausf. 178 ff. 186. 187 ff.  
 Gestaltungskraft, dramat. d. Joh. 211. 212; vgl. Dramat.  
 Gewand 18; s. Berührbarkeit, Engels-, Licht-  
 Gleichnisse Jesu 177f.  
 Glosjotalische Worte 152  
 Gnostis, Gnostisches 21. 22. 24f. 151f. 162. 167. 169. 173  
 — u. Apokalypstik 142f.  
 — — — Mischung 142 f. 145. 151. 154. 170. 173  
 — — Einfluß auf Joh. Ev. 26  
 — — individuell 142  
 — — mystisches, sakramental. Erlebnis 142  
 — — Schriften 145. 149  
 — — Systeme 18f.  
 γνωσις τελεια 21. 22  
 — s. a. Barbelo-, Mandäer, Manichäer, Kutäer, Spekulation u. Weisheit  
 Gott, Benennungen durch Abraham 167f.  
 — 12 Häupter 154  
 — Schönheit 155  
 — — John 148. 160. 199. 211. 212; s. a. Abel, Sohn  
 — Stimme 167. 168  
 — Thron 147. 168. 172; vgl. Vorhang  
 — Weisheit 159f.  
 — Wort 167  
 — — Mutter 148; vgl. Verleugnung  
 Gottlosen, Sterben des 147  
 Gregor v. Nyssa 15f.  
 Grundschrift, ignopt. (Euf. Evgl.) 86
- Hades, im Westen 156; vgl. Höllensklund  
 Hadith d. Muhammed 72. 124  
 Hagiograph, Heiligenbiograph 100; vgl. Schriftstellerpersönl.  
 Halleluja 148  
 χαρις u. αληθεια 25<sup>2</sup> cf. 70π. 70ππ 70π 25<sup>2</sup>  
 „Heiligen“, die 151. 157  
 Heiligengeschichten, -leben, -legenden 70. 76f. 78. 79. 99. 115. 117. 118. 135  
 — — Biograph, s. Hagio-graph  
 — — Biographien, literar. 99  
 — — legende, Charakter, religiöser 100  
 — — leben, Eigenart, liter. 99f.  
 — — Passional 99f.  
 — — Sammlungen 99f.  
 — — Zweck, erbaulicher 100  
 Heilungsgeschichten 176. 182f.  
 Henoch 19. 149. 150. 158. 164. 165. 166  
 — Zeuge (Schreiber) d. jüngst. Tages 147  
 — — buch, äth. 9. 11. 22. 75  
 — — — slav. 13. 22f. 162  
 Hermasbuch 15. 162. 172  
 Hermes-Logos 23  
 Herodes, Erz. v. Tod d. ~ 43 ff.  
 Herodot 67. 69. 70  
 „Herren“ (κυριοτης) 161  
 „Herrschaften“ (αρχαι) 161  
 Hibil 18  
 Hieronymus s. Hilarion  
 Hilarion-Eben 61  
 Himmel 157. 158. 162. 163  
 — — Schilderung d. versch. (162). 168  
 — — Schönheit des 155  
 — — sieben (zehn) 162  
 Himmelfahrt Abrahams 167 ff.  
 — — s. a. Begleiter  
 — — d. Elias, s. Apof.  
 — — d. Jesaja 142. 170  
 — — d. Apostels Johannes 149  
 — — d. Paulus 146. 149

- Himmelfahrt des Sedrach 159 f.  
 — — Sēphanja s. Apof.  
 Himmliſche Stadt 147 f.  
 Hiob-Buch 159  
 Historia Lausiaca 61. 69. 102 f.  
 — monachorum (Rufins) 61. 102  
 Hochliteratur 56 ff. 59. (61). 62. 68. 72. 76. 81. 102. 129 (s. a. Ev.-Literariſ.)  
 Homer, Dichtungen, Ana-lyſe 70  
 — Geſchichten von ~ 69  
 — „Leben“ 64<sup>2</sup>. 81  
 Hölle 148. 155. 156. 157. 163. 164  
 — Boden der 157 f.  
 — Fahrt Jeſu ſ. Jeſus  
 — Schlund 153  
 — Strafen 156 f. 157 f.  
 — — Verſuch eines Sy-ſtems 156 f.; vgl. Sün-denſtrafen  
 Hypoſtaſen (perſiſche) 25<sup>2</sup>  
 Hypoſtaſierung 21. 23. 23<sup>5</sup>  
 „Ich“ des Schriftſtellers ſ. Geſch.-Schreib.  
 Ichſtil 131  
 Immanenz d. Kultifchen 117  
 Individualiſtiſche Betrach-tungsweiſe 89  
 Inquiſitio Abrahæ 170  
 Inſpirationsbegriff 86  
 Intereſſiertheit d. Er-zählens 118. 124  
 — psychologiſche 131  
 Interpolationshypotheſen 125  
 Iſaak 19. 164; ſ. Teſtament  
 Iſis 20  
 — -Σοφία 23  
 Iſokrates 69  
 Iſoliertheit der Peritopen 31. 210  
 Iſrael (Volk) 168. 169  
 — — Beſitzer d. Weiſheit 6 ff. (10)  
 Iſtar-Siduri 20  
 Itinerar (angaben) 31 ff. 37. 42. 47. 49. 91. 102; vgl. Situationsang.  
 Jahrſtunden 168. 172. (173)  
 Jakob 19. 164; ſ. Teſtament  
 „Jakobsleiter“ ſ. Apof.  
 Jaſad (Engel) 167. 168  
 Jenseits 145; vgl. Gnoſis  
 — Fragen danach 150  
 Jeremiel (Engel) 163  
 Jeruſalem 128. 163. 173  
 — Wallfahrt d. Kaiſers 160  
 Jeſus 11. 15. 24 ff. 34. 39<sup>1</sup>. 48. 51 f. 55. 109. 121. 124. 135. 152. 154. 168. 171. 173; vgl. Chriſtus, Gottesſohn, Menſchen-ſohn, numinos  
 — Auferſtehung 152  
 — Charakter 135. 136  
 — Dogologie auf ~ 154  
 — Geſpräche Jeſu mit ſ. Jüngern n. d. Auf-erſtehung 144. 145  
 — Höllenfahrt 152  
 — Leiden u. Sterben 138  
 — Leidensgeſchichte, Mär-tyrerbericht 77 f.  
 — Logien 130 f.; ſ. a. Logien  
 — Mutterſprache 136 f.  
 — Peritopen; ſ. Jeſus, ſ. Logien, Peritopen  
 „Jeſus vor Pilatus“ 202 f.  
 — Roman 127 f.  
 — Selbſtbezeichnung ſ. Menſchenſohn  
 — ſeelforgerl. Kunſt 181  
 — u. Sokrates 51. (52). 55 f.  
 — „Tragik ſ. Lebens“ 4. 5  
 — Überlieferung (=Ge-ſchichte) 73. 90. 95. 106 ff. 116. 119. 121  
 — Worte J. im Rahmen d. urchr. Paräneſe 69. (130)  
 — — Überlieferung 70  
 — Wunderkraft 183  
 — Zeugniſſe 198 f. 200; vgl. Kampfmittel  
 Joſhanan b. Zafai 65 f.  
 Johanna, Päpſtin 161  
 Johannes-Apokalypſe ſ. Apof.  
 — Buch d. J. vom Tod d. Maria 156  
 — als Schriftſteller 210 ff.  
 — (u. Eogl.) 67. 68 f. 70. 71 (Entſtehung). 76. 78. 82. 95. 125. 127. 130 f. 157  
 — „Evangel., Charakter-zeichnung, ſcharfe 211  
 — — Diktion 212  
 — — Einheitsfrage 3  
 — — Grundideen 175. 211  
 — — Gruppierung d. Stil-formen 211  
 — — Szenen 210 f.  
 — — Peritopenbuch 131 f.  
 — — Plan, ſchriftſtell. 175  
 — — Prolog ſ. d.  
 — — Redeweſe 70  
 — — Stilform, charakt. 191. 194. 197 ff.; vgl. Erzählungsſtil, Stil  
 — — Struktur 175 f. 210 f.; vgl. Kompoſition  
 — — Vergleich mit d. Synoptikern 175 u. o. 210; vgl. a. Kompoſition  
 — — Legende d. Leontius 61  
 — d. Täufer 11. 15. 18. 24. 26  
 Joſabar (mand.) 18. 23  
 Joſephus 33. 44  
 Judenmiſſion 121  
 Jünger, Rolle in d. Ge-ſchichten 181  
 Juſtin 56 ff. 67. 78 f. 80. 118. 125  
 Kainiten 149  
 Kallimachos 80  
 Kalliſthenes, Alexander-roman 52  
 Kampfmittel d. Joh. Chriſtus 198 f.  
 Kanon(bildung) 64. 78. 79  
 Kapernaum 128  
 Katholizismus 126  
 Kindertaufe 160  
 Kindheitsgeſchichten 70. (71)  
 Kleider, weiße ſ. d. Gerech-t. 165; vgl. a. Gewand  
 Kleinliteratur 59. 61. 62. 68. 69. 74. 76. 80. 81. 102. 129  
 „Klemens“, Kirchenrechtl. Werke des 143. 145  
 Komit (in d. Erz.) 43  
 Kompilation 125. 145; ſ. a. Trad.-Komp.  
 Kompoſition 57. 61. 88. 92. 93. 95. 102. 109 f.; ſ. a. Trad.-Kompil.  
 — d. Joh.-Ev. 175. 210 f.; ſ. a. Sauſt-Buch, vgl. Peritopen  
 „Kräfte“ (αρεται) 161  
 Kreuz, Auffindung unter Helena 151  
 — Zeichen d. Menſchen-ſohns 151. 164  
 Kult(us) 55<sup>6</sup>. 100. 122. 126; ſ. a. Chriſtus-, vgl. Mithras

- Kultbücher, volkstümliche (die Evgl.) 124  
 — „geschichtliche Fragestellung 122<sup>3</sup>. 123. 127 (vgl. Bertram, G.)  
 — „Legende (= Erzählung) 76. 81. 100. 114. 119. 123  
 — „überlieferung 125  
 Kultischer Charakter d. Überlieferungen 114 ff. 122. 128; f. a. Immanenz, Gemeindeüberlieferung, Überlieferung  
 — Entstehung (d. Überlieferungen, Legenden usw.) 115 ff.  
 — Gebrauch d. fertigen Leg. = Sammlung. 115 f. 117  
 — Persönlichkeit bei Zeiten (d. Saggi) 121  
 Kunstsiteratur u. Volksbuch 81 ff.; vgl. a. Hochlit., Volksbuch  
 — „märchen, indisches 112  
 — mittel d. Mißverständnis (bei Joh.) 199  
 — „prosa, hagiograph. 61  
 Kutäer 22  
 Kynische Siter. 70  
 Laftanz 166  
 Land d. Sanftmütigen 147  
 — — Seligen 164  
 Leben Adams u. Evas 162  
 Lebensmüdigkeit 143  
 Lectiones, sacrae 116  
 Legenda aurea d. Jaf. a Voragine 100  
 Legenda trium sociorum 107 f. 110  
 Legende, Legendarisches 30. 36. 38. 38 f. 40. 41. 45. 45<sup>3</sup>. 46 f. 48. 49. 113. 143. 156. 158. 162. 163. 167. 170. 171. 173  
 — allegorische 136  
 — buddhistische 112  
 — „bücher 61  
 — „klassische 112 ff. 120 ff. 127  
 — Definition, alte 115  
 — duldet keinen leeren Raum 152  
 — Entstehung 72  
 — franziskanische 73. 112. 127; f. a. Franzistus  
 Legende, hagiogr. 100. 111 f.; vgl. Heiligenleben  
 — Sammlung, kultischer Gebrauch 115 f.  
 — „schreiber 100. 101. 112; vgl. hagiograph.  
 — Träger der ~ 115  
 — Zusatz 139  
 — vgl. Abraham-, Cornelius-, Heiligen-, Johannes-, Kult-, Novelle  
 Leidensgesch. Jesu f. Jesus Lectionarien 116 f.  
 Leontius (Joh. = Leg.) 61  
 Lichtgewänder, himmlische 154 (vgl. Berührbarkeit)  
 „Lichtjungfrau“ 22  
 „Lichtsohn“ 22  
 „Lichtochter“ 22  
 Lied Abrahams 167  
 — „des Friedens Gottes“ 168  
 Literarisch. Konvention 33 f.  
 Literarkritik 27. 86. 108 f. (f. Faust-B.) (125). 126  
 Literatur, volkstüml. 84 ff.  
 — „Formen“ d. „Urchristentums“ 134  
 Littérature orale 84 f.  
 Λογος 23; f. a. Hermes  
 — Offenbarungsgotttheit 23  
 — Schöpfungsgotttheit 23; f. Hermes  
 Logos 24 ff. 153  
 — in d. Geschichte auftretend (= Jesus) 4  
 — immanente Kraft d. Erkenntnis 19 f.  
 — kosmische Potenz 14  
 — Licht des Menschen 19  
 — Menschwerdung 5. 16  
 — Offenbarungsträger 20  
 — präexistenz 4. 5  
 — < Sophia 13 f.  
 — „Spekulationen, alexand.“ jüd. (u. Philos.) 5. 14  
 — heilsgeschichtliche 5  
 — kosmologische 5  
 — d. Prologs 13  
 — vor-, außerschristl. 5  
 — übertragen auf Jesus 5  
 Logien 104 f.; vgl. Evgl., Jesus, Rama-kristhna  
 — „Entstehung 72  
 — „setzen 109; vgl. Spruchreihen  
 Lokalisierung, f. Faust-Buch, Ortsangaben, Rahmen, Situationsangaben  
 — literar. Ursprungs 101  
 Lokalfolorit 112; vgl. Situationsang.  
 Lukas u. Evgl. 27. 28. 29. 30. 53. 54. 60. 67. 71. 76. 82. 89. 90. 92. 95. 101. 102. 103. 104<sup>2</sup>. 107. 111. 125. 132 f. 158. 174. 177. 200 f. 203. 205. 207  
 — Arbeitsweise 28. 29. 30 f.; f. a. Arbeitsmethode  
 — eigene Arbeit 28 f. 30 ff. 37. 39. 41. 43. 44. 45. 46. 47. 48 f.  
 — Ordnungsprinzip 30 f.  
 — pragmat. Bestreben 34 ff. 37<sup>1</sup>. 40  
 — Stil 54. 132  
 — Ur Lukas-Hypothese 108. 125  
 Lukians Demonax 68  
 Luthers Tischreden 97  
 Lustra, Erzählung aus ~ 45  
 „Mächte“ 161  
 Maggid = Überlieferung 112 ff.  
 Mahnung, am Eing. d. Apok. 159. 164  
 Mattabäerbuch II. IV. 48  
 „Malbar“ Zeit der Joh. Szenen 187. 194. 203. 206  
 Manda d'haije 18. 21  
 Mandäer 18 f. 21; vgl. Gnosis  
 Manichäer 18. 22  
 „Manto“ d. Evgl. 53 f. 58. 81  
 Marduf 21  
 Maria 148. 156; vgl. Gottesmutter  
 — Apokalypse, f. Apok.  
 — Buch des Johannes vom Tod der Maria 156  
 — Fragen an ~ 152 f.  
 — Lied zum Preise ihres Mutterkloßes 153  
 Markus u. Evgl. 34. 54. 58. 60. 70. 71 (Entstehung). 75. (82). 89. 90. 92. 98. 101. 104 f. 111. 131. 174. 176. 177. 192. 200 f. 205  
 Markus, Arbeitsweise 57. (93). 95. 98. 99  
 — „Evgl., Eigenart 61. 74 f.



— Methode 60f.  
 — Stil 54f.; vgl. Joh. + Ev.  
 — =Evgl., Unterschied v. Biogr. 60f.  
 — — v. griech. Gesch. Schreib. 67  
 — Urmarius + Hypothese 86. 88. 95. 108f. 125 126  
 Μαρτυρία 26  
 Martrium d. Jakobus, Polikarpus 48  
 Märtyrerkraften 77f. 79  
 — „Prophet 77  
 — reden 77  
 Massenbefehrerung f. Einzelbefehrerung  
 Matthäus u. Evgl. 54. 60. 67. 71 (Entstehung). 78. (82). 90. 98. 101. 131. 174. 176. 177. 192. 200f. 203. 205. 206  
 — Darstellungsart 54. (60). (92f.). 98. 99; vgl. Joh. + Evgl.  
 Matthias 158  
 Mathra Spenta 23  
 Mariminius Thrag 145  
 μεγα λεμωναριον 103  
 Melancthon 97  
 Membra disiecta 100  
 Memoirliteratur, f. a. απομνημονευματα, Biographien, Justin, Ign. Lit., Xenophon  
 — Darstellungsart 54  
 — griech. u. Evgl. 80. 114  
 — Hervortreten d. Verfäffers 54f.; vgl. a. Schriftsteller-Jch  
 Memorabilien als Literaturgattung 58; f. a. Memoirlit., Evgl., Xenophon  
 Menologien 115f.  
 „Mensch“ (enös) 18  
 — Entwicklung bis zu seiner Geburt 158  
 — (himmlischer) als Gejandter, Offenbarer 25  
 — (mand.) 26  
 Menschensohn 25. 137ff. (170). 171; vgl. Gottessohn, Jesus  
 — Gericht des 138  
 — Kommen des 138  
 — Worte (synopt.) 25  
 Menschensohn, Zeichen des 151. (164f.)

Menschenwerdung „unseres Heilandes“ 161  
 Messias 75. 169; vgl. Gejandter, Menschensohn  
 Michael 147. 153. 156. 158. 170. 171  
 Mirakel der „immerneuen Sünde“ 155  
 Missionarische Interessen 30  
 Mittelpersonen als Quelle der Irrtümer 100  
 Moiragenes 59. 71. 82  
 Mönchsgejchichten, christl. 69. 102ff. 118  
 — „literatur, volkstümlich. 72  
 Mond (Eva) 153  
 μονογενης (Titel, gnost.) 24f.  
 Moria 153  
 Moses 19. 148. 157. 158  
 Moses-Apokalyptik f. Apok.  
 Motive, Apotheosen (44). 45  
 — d. Geheimhaltung d. Wunderkraft Jesu (synopt.) 183  
 — d. Schweigsamkeit Jesu 203  
 — des Sterbens in d. Apok. 158. 160. 170  
 — d. Szenenanfügung 182  
 — d. Totentanzes 171  
 Muhammed-Geschichte (72). 124  
 Mummus („Form“, „Formprinzip“) 20f. 23  
 Mystik, Todes- 142  
 Mysterienreligion, Mystisch f. Gnosis  
 Mythos f. Christismus  
 — jüdischer 121  
 — u. Kult 55  
 — v. d. Weisheit 10. (12). (f. a. Weisheit)  
 — v. Urmenichen 168  
 Mythischer Charakter d. Jesus-Überlief. 121f.  
 — Gehalt d. Evgl. 114  
 Mythologie 142  
 — persische 22  
 — späte 154  
 Mythologismus 126  
 Namen Gottes (Benennungen durch Abraham) 167  
 Nebo 21  
 Neufassungen (d. Evgl., d. Volksb.) 92  
 Nifetas 170  
 Nifanortor 39

Nitaphoros, Stichiometrie 170  
 Noah 19. 148  
 Novellen, novellistisch 30. 36. 39. 41. (44). 45<sup>3</sup>. 49. 68f. 177. 183  
 — dramatische 186. 189. 190. 207  
 — Familien- 185f.  
 — legendäre 113  
 Novus 22  
 Numinoser Eindruck Jesu 121  
 Oden Salomos 17. 22  
 Offenbarungsbücher, gnostische 145  
 — „gottheit 24f. vgl. Logos, Weisheit  
 „Offenbarung“ Adams 161  
 — Joh. (N.T.) f. Apok.  
 — d. Paulus f. Apok.  
 — d. Petrus f. Apok.  
 Okeanos-Fluß 147  
 Ölberg 153  
 Opfer 162 (jüd.). 172. 173  
 — Bundes- am Horeb 167  
 Origenes 163. 166. 171  
 „Originale“ Schöpfung 115  
 Ortsangaben 84(ff.). 90. 91. 101f.; f. a. Situationsangaben  
 Ort d. Strafe 163  
 Osternacht u. Ostertag als Ruhetag für die Sünder 148  
 Padwahag (mand.) 23  
 „Paläontologie“ d. Evangelien 133f.  
 Palladius 102. 103  
 Pantomimisch. Erzählungsstück 206  
 Papias 57ff. 74. 80. 118. 147. 150  
 Parabeln 177f.  
 Paradies 147f. 152. 156. 157. 158. 164; f. a. Fragen  
 — „baum 161  
 — Fragen über d. 152  
 Paradiesesströme, vier 148  
 — Deutung auf Jesus 154  
 „Paradies d. Väter“ (μεγα λεμωναριον) 103. 104  
 Paradigmen d. ältest. christl. Erz. 37. 39. 65f. 69. 131  
 Parallelen zu d. Evgl., ist. jüd., hellen. + hellenist. 66. 84. 124; f. a. Ana-

- logien, Biographien, Memoiren usw.
- Paränese, urchr. 30. 65f. 69. 75 (Q.); f. a. Evgl. Logien
- d. Äthiop. Henoch 75
- d. Paulus-Briefe 69
- =sammlung 125
- Παρθενος (f. Manich.) 22
- Pappri, Elephantine 62f., Ογνηρηχθους 63
- Parusie, zweite 170. 171
- „Passional“ 99f.
- Passionsgeschichte 195. 200 — 205. 210
- Patriarchen, „Schriften der 3 ~“ 172
- Paulus 32f. 32<sup>3</sup>. 33<sup>3</sup>. 142ff. 145. 157. 158
- vgl. Apokal., Himmelfahrt
- Befehlung 29. 48<sup>1</sup>
- Motiv 33<sup>3</sup>
- u. Silas Befreiung in Philippi 47f.
- Streit m. Uraposteln 145
- Perikopen, =Charakter d. synopt. Evgl. 174. (194f.). (200f.). (210)
- =einleitungen 90. 99; f. a. Situationsangaben, „Zusammenhang“, Rahmen
- Isoliertheit 210
- bei Johannes 175. 176. 189. 196. 197. 198. 205. 208 ff. 210
- Komposition 174. 190f. 191 ff. 196. 197. 198. 200. 203. 205. 209. 210
- Lesarten 116
- praxis 116
- =system (Charakter des) 174f. (210)
- Periodisierung d. Ereign. d. Lukas f. Arbeitsmethode, Chronologie, Zeitangaben
- Peripatetiker 61; f. a. Biogr.
- Peripatetische Methode (60). 61; f. a. Marcus
- Pentateuchanalyse 70
- Personen, Behandlung der ~ 74. 87f. 98; f. a. Psychologie
- Personenzahl der Gespräche 176
- Persönlichkeit, unliter. als
- Mittelp. d. Überlieferung 74
- Petrus-Apokalypse 142; vgl. a. Apokal.
- Befreiung 46f.
- Erzbischof d. Welt 151
- als Fels d. Kirche 152
- Peschitto 137f.
- Pfingstzeit, Ruhetage für die Sünder 157
- Phantasia, Mitwirkung b. d. Legendenbildung 100f.
- Philippus-Apost. f. Apof.
- Philo 12. 13. 14. 23
- Philosophenviten 51 ff. 68. (71). 125
- Philostratus 42. 51. 69. 81; f. a. Apollonius
- Physiologie, primitive 158
- Pilatus 78
- Pirque Aboth 12
- Pistis Sophia 145
- Plagen der Endzeit 154 (auf 7 Tage verteilt). 169 (zehn)
- Plutarch 20. 21. 60. 61
- „Pointe“ 91
- Polibius 54. 67. 89. 125
- „Populär“ 128
- „Portrait“ 80. 87 (f. a. Biogr.)
- Pragmatische Schlussbemerkungen (bei Joh.-Perit.) 210
- Predigt 30. 65. 68
- bei Joh. 187. 189f. 190f. 210
- bei d. Synopt. 187. 190
- Profane Stücke i. d. Apostelgesch.; j. dort u. Anekdote
- Prolog 3. Apg., „literarischer“ 27
- 3. Joh.-Evgl. 3 ff. 19 ff.
- — — ganz übernommen 26
- — — Vorlage 5. 11. 13. 19 ff. 24 ff.
- Prophet(en), heilsgesch. Bedeutung 16
- Inspiration durch d. Weisheit 15. 16
- „Kinder d. Weisheit“ 15. 16
- f. a. Weisheit
- zwölf, drei 149
- „Protokoll“ (als lit. Kunstform) 77
- Prozeßverfahren 78
- Pseudepigraphen (AT.) 141
- Pseudoklement. Homil. u. Refognitionen 13. 19. 145. 169
- Pseudo-Isokrates 69
- =Phoklides 69
- Psychologie 53 ff. 58. 70. 81. 85. 95. (97). 111. 114
- Psychologisierung f. Psychologie, Porträt
- Pyruel (Strafengel) 171
- Pythagoras-Aretalogie 59
- Q f. Spruchquelle
- Qualen der Sünder 148. 164; vgl. Sündenstrafen
- Quellenfrage 88. 118. 125. 127
- =kritik 213
- Rabbinnen-Anekdoten 65f. 125
- Rabbinische Überlieferung 65f. 68. 123f. 124
- Rahmen d. Erzählungen 85. (89f.). 90f. 93. 101<sup>3</sup>. 102. 126. 128f. 174; f. a. Orts-, Situations-Zeitangaben, Unbestontheit
- Räma-Krishna(=Logien) 73
- Raphael (Engel) 158
- Redaktion d. Evangelisten 131. 132; f. a. Faust-Buch
- Reden, epideiktischer Charakter 32f.; f. a. Apostelgesch., f. Stil
- der Märtyrer 77
- Reich, tausendjähriges 166
- Religionsstifter 124
- Richter, Abel, die 12 Apostel 170
- St. Rochus-Fest in Bingen (Goethe) 111f.
- Rom 160f. 173
- Rufin f. Historia 103
- Ruhetag für die Sünder 148 (Ostern). 157 (Pfingstz.)
- Sadhu-Überlieferung 73f.
- Sagen, mittelalterliche von d. Trauern d. Natur über d. Leiden d. Heilands 140
- Salpjan (Sohn d. Satan) 154
- Sammelberichte 34f. 40. 41<sup>2</sup>. 43. 69. 91. 99
- Sammellertätigkeit 92. 95. (100). 102. 103. 124; (f. a. Komposition, Traditionenkompil.)

- Sammelgut (d. Biogr., Evgl.) 52f.  
 Sap. Salom. 10f. 12f. 15  
 Satan 154. 167; f. a. Teufel  
 Satanael 153  
 „Schachhöhle“ 161. 162  
 Schema der angehängt.  
 Jüngerunterredung 177  
 — apokal. 75f.  
 — f. a. App.  
 — konventionelles in d.  
 Apokalypse (33). 33<sup>3</sup>  
 — synopt. 202  
 Schmel, feuerglühende 157  
 (vgl. Thron)  
 Šitil 18  
 Schöpfung, Problem d. 159  
 Schöpfungsepos, babyl.  
 20f.  
 Schreckenszeichen f. Zeichen  
 d. Endes  
 Schreiber des jüngsten  
 Tages (Henoch) 147  
 Schriftargument bei Jo-  
 hannes 198  
 „Schriftsteller-Šch“, f. Ge-  
 schichtsschreibung  
 Schriftstellerpersönlichkeit  
 92. 95. (100). (103).  
 (110). 111. 113; f. a.  
 „Šch“ d. Schriftst.  
 Sedrach. Apof. f. Apof.  
 Seele, Entstehung u. Šiz 160  
 Seelsorgerl. Kunst Jesu 181  
 Seir, Berg 183  
 Selige, Land der 164  
 „Sententiöse“ Auspr. f.  
 Chrien  
 Seraphim 157. 161  
 Sethianer (Gnostiker) 170.  
 171  
 Sibyllen, jüdische 161  
 Sibyllinische (Droh)formeln  
 160  
 Siduri 20  
 Siebenhügelstadt 160  
 Silas f. Paulus  
 Simeon Stylites = Vita (v.  
 Antonius) 72  
 Simon d. Magier 41f.  
 Sirach 6ff. 9. 10. 11. 15.  
 17. 20  
 — (lat. Zusatz) 23  
 Situationsangaben 54.  
 90ff. 98. (178ff.). 180.  
 187; f. a. Faust-Buch,  
 Itinerar, Orts-, Zeit-  
 angaben, Rahmen, Un-  
 betontheit  
 „Šiz im Leben“ 124. 127.  
 129. 177  
 Steuas, Söhne des ~, 43. 44  
 Σοφία 20. 21. 22. 23  
 Sohn Gottes, Erscheinen a.  
 d. Erde 148; vgl. Abel,  
 Gottessohn, Jesus,  
 Menschensohn  
 Sokrates 51. 54. 55f.; f.  
 Jesus  
 Sonne (Adam) 153  
 Soziologische Betrachtungs-  
 weise 89  
 Sozomenos 146  
 Spekulation, alexandr.-jüd.  
 23  
 — hellenistische 20. 22f.  
 — iranische 25  
 — mandäische 23  
 — orient.-gnost. 26  
 — persische 21  
 — vorderasiatische 24; f.  
 a. Logos-, weisheits-  
 Speculum perfectionis  
 107f.  
 Sperlinge, Erschaffung d.  
 Jesus 152  
 Sprachgebrauch des De-  
 mütigen 140  
 Sprüche d. Achikar = Rom. f. d.  
 — ägypt. d. Bauern 64<sup>2</sup>  
 Spruchparänese 69  
 — quelle (Q) 75  
 — reihen 69. (103). (109);  
 (f. a. Achikar, Logien)  
 — weisheit, verbunden  
 m. Erz. 62ff.  
 Stadt, himml. 147f.  
 — schöne, mit ehernen  
 Toren 163  
 Stammbaum f. Faust-Buch,  
 Evgl.  
 Stationsverzeichnis 31ff.;  
 f. Itinerar.  
 Stephanus, Apokal. f. Apof.  
 — Martyrium 48  
 Sterben, Motiv des ~s  
 158. 160. 170  
 Stil, vgl. Darstellungsart,  
 Erzählungsstil, Lukas,  
 Markus, Tradition  
 — form d. dram. Nov.  
 — — — in d. App.  
 187; f. a. Novelle  
 — d. Streitgesprächs 197f.  
 210  
 Stilform d. Wunderge-  
 schichte + Predigt 189f.  
 191. 210  
 — — — Analogien dazu  
 im NT. 191  
 — tritt 27. 29. 37. 45.  
 48f. 109  
 — der Reden (Joh.-Ev.)  
 174; vgl. Predigt  
 — der synopt. Evgl. 174  
 — verschiedenheiten zw.  
 Joh. u. synopt. 198.  
 199f. 200ff. 209. 210.  
 211; vgl. a. Stilformen  
 „Stimmung am Oster-  
 morgen“ 206  
 Stoffanordnung 80 (f. a.  
 Biographie)  
 Strafe, f. Ort, Sünde  
 Strafandrohung 144  
 Strafe der Bösen 172  
 Strafgericht 40. 135  
 — engel 146. 152. 163. 170  
 Streitgespräche, johannei-  
 sche 197. 198ff.; f. a.  
 Stilform  
 — geprüf., synoptische  
 198. 199f. 208  
 — rede u. Erz. f. Erz.  
 — sjenen, Jerusalemer  
 195 — 200  
 Strom f. Feuer-  
 Stufen, in d. Tartarus f.  
 Tart.  
 Stunden, Jahrstunden 168.  
 172. (173)  
 — des Tages u. d. Nacht  
 u. Dienst d. Wesen darin  
 161; vgl. Gebets-  
 Stunde, zwölfte Stunde 169  
 Subjektivismus des Er-  
 zählens 119  
 Sueton 60  
 Sundar Singh 73f.  
 Sündenfall 161  
 Sünde gegen d. hl. Geist  
 154  
 — „leibliche“ 154  
 — Problem der 159. (168)  
 — tolle (Verzeichnis) des  
 „Anklägers“ 163  
 — schwerste (148). 154;  
 vgl. Verleugnung  
 — strafen 151. 156f. 157f.;  
 vgl. Feuer- . . . feurig  
 u. ä., Höllenstrafe,  
 Qualen, Strafe  
 Sünder, f. Qualen, Ruhetag  
 Synagarien 115f.  
 Symbolische 147. 163  
 Synoptiker 127; f. d. einz.  
 Evglst.



- „Synoptische Frage“ (s. Saust-Buch) 107  
 Szenen d. Erzählungen (Perikopen) 176. 177  
 — wechsel 178 ff. 181 f.  
 Tabitha (Erweckung) 37 f. 42. 46. 165  
 Tabor 149  
 Talmud 177  
 Tartaruchos, Engel d. Tart. 147  
 Tartarus 147. 157. 158  
 — Stufen hinab (mit Zahlenangaben) 157  
 Tatian 116  
 Tauben, als Träger Abrahams 167  
 Täuferische Schriften 26; vgl. Joh. d. T.  
 Temeluchos 147  
 Tempel 168. 169. 172  
 Tendenz d. Geschichten (s. a. Erzählung) 187. 191. 206; vgl. a. Ephiphanie  
 — des Erzählens 118  
 Terminologie, hellenistische 24. 25  
 Testament Abrahams s. Apof.  
 Testamentum Domini s. Apof.  
 Testament d. Jaak s. Apof.  
 — Jakob s. Apof.  
 — unseres Herrn Jesu Christi s. Apokal.  
 Teufel 153. 171; vgl. a. Satan, Tod  
 Tertgeschichte, d. Apophth. Patr., d. Evgl. 104  
 Textüberlieferung 104 f.  
 Thara (Vater d. Abrah.) 167  
 Theodosius (Kaiser) 155  
 Theologie, hellenist. 23; s. a. ägypt.  
 Thomas-Apof. s. Apof.  
 — v. Celano (s. Franzist. Diten) 109 f.  
 Thron, Throne 161  
 — glühender 157 (Herodes); (vgl. Schemel)  
 — d. Richters Abel 170  
 — zwölf 148  
 Thutmidides 67. 125  
 Till Eulenspiegel (Volksbuch) 92  
 Tischgemeinschaft (mit Nichtjuden) 38 f.  
 Tobit-Erzählung 69. 186  
 Tod, Angesichter des ~es, 170. 171  
 Todesmystik 143  
 Tod u. Teufel, Zwiegespräch 152  
 Topik s. Wunder  
 Topographie 128  
 Tore, eiserne; feuersprüh. 163  
 „Tor“ (d. Geburt u. d. Todes) 161  
 Totentanzmotiv 171  
 Tradition(en, Stil) 34 ff. 40. 41. 43<sup>1</sup>. 44. 49. (52). 57. 58. 61. (65 f.). 69. 70. (76). (82). 87. 88. 92. 95. (99). 102. 104<sup>2</sup>. 109 f. 115; s. a. Überlieferung  
 —-kompilation 52. (53). (69). (125); s. a. Sammlertätigkeit  
 —-stücke, neue 175  
 Träger d. Legende 115  
 Trinität 148  
 Typisierung des Berichteten 119  
 Überlieferung (mündl. u. liter. u. w.) 64 ff. 72. 74. (76). 82. 84. 87. (92). 96. 99. 103. 104<sup>2</sup>. 113. 131. 177. 200; s. a. Saust-Buch, Gemeinde-, Jesus-, Rabinische, Saddhu-Tradit.  
 — älteste, evgl. 65 f.  
 — epichorische, ursprüngliche 90  
 — Erweiterung, Verkürzung 98  
 — d. Evgl. u. die der Chassidim 121  
 — novellistische 69  
 — Prozeß d. Sammlung, Redaktion, Bearbeitung 69. 71. (82 f.). (92). (102 f.)  
 — Sammelpunkte (Jerusalem, Kapernaum) 128 f.  
 — der Worte Jesu 70. (73). 74. (105)  
 — zeit- u. ortslos 84  
 — Zusammenhang mit Kult 119  
 Unbetontheit d. Rahmens, d. Situationsangaben 85. 86. 90. 98  
 υιος του ανθρωπου 25  
 Urevangelium 86  
 Uriel 158. 162 (Engel der Buße). 165. 171  
 Urfundl. Beglaubigung d. Gesch. Jesu, d. Evgl. 78. 80. 118 (s. a. Justin, Papias)  
 Urliteratur, christl. 133  
 Urmenisch 18 f. 22. 168  
 — Geschichtl. Auftreten 19  
 Varianten d. Überlieferung 84. 87. 89. 90; s. Saust-Buch  
 Verbot des Mitteilens (über die Himmelfahrt) 147  
 Vereinfachung, Tendenz d. 101  
 Versklungung(sformen) 41. 42  
 Versführungsgeisch. Adams u. Evas 154  
 Vergeltung, Problem der 159  
 Vergeltungsglauben 44  
 Vergleichsstoff für die Evgl. 84; s. a. Analog.  
 Vergötterung (d. Herodes) 44 ff.  
 „Verhör Abrahams“ 170  
 — -sprotokoll (als Typus, Gattung) 77. 78  
 Verknüpfung (Überleitung) d. Erzählungen 84 ff. 102. 110; s. Saust-Buch  
 „Verkürzung“ (der Tage, d. Aeon) 166. 169  
 Verleugnung d. Trin. u. d. Gottesmutter als letzte Sünde 148. 156; vgl. Sünde, schwerste  
 „Verwundete“, der (Jesus) 173  
 Vision Pauli s. Apof.  
 Vita Augusti 80  
 — s. Antonius, Biographien, Franziskus, Heiligenleben, Hilarton, Homer, Leben..., Philosophen., Sundar Singh  
 Vohumanō 25  
 Volksbuch, -bücher, -erzählungen 61. 62. 68. 69. 70. 71. 76. 80. 81. 82. 84 ff. (87). 89. 91. 92. 113. 118  
 — aramäische, oriental. 62. 66. 114; s. a. Adhar  
 — Deutsche 92 ff.  
 — „Evangelien-“ 64 ff.

- kultische 124
- lit. Charakter 62 f. (64)
- „Volk der Völker“ 168
- das ~ als Schöpfer u. Träger d. Überlieferung 100; s. a. Überlieferung
- Volksglauben 154. 155. 171
- „Volkstümlich“ 128 f.
- Volkstümliche Biogr. 80
- Sage, Entstehung 87
- Volkstümlichkeit, Feststellung der 119
- Vorbilder, hellen., jüdische 76; vgl. Analogien, Apg.
- Vorhang, hinter dem Gott thront 148. 172
- Vorlage des Johannes- Prologs (s. a. Prolog), Ursprung 24 ff.
- Vorstufen (anonyme, der Evgl., d. Apoll.=Vita, d. Faust-Buches) 83. 88. 89. 92. 102. 103
- Vorzeichen s. Zeichen d. Endes
- Wagen, feuriger 170
- Wahrheitsgehalt, Frage n. d. hist. ~ d. Evgl. 80 f.
- Weisheit, Ablehnung (durch d. Menschen) 7 ff.
- ägypt. Göttin 20. 21
- babylonische Gestalt 20 f.
- bild. Darstellungen 16 (s. Codex...)
- christianisiert 15
- „dritter Gesandter“ 22
- Gemeinschaft m. Gott 9. 10
- Genossin Gottes 12
- Geschlecht 22
- Geschöpf Gottes 12
- göttl. Weisheit 6
- immanente Kraft d. Erk. 20
- „Kinder der...“ (Gesandten) 11. 15 f.; s. a. Propheten
- Weisheit, Klage der ~ 6
- kosmische Gestalt, Potenz 6. 8 f. 10 f. 11 ff. 15. 20
- Mutter d. Welt 12. 13
- Mythos, mythol. Ansch. 10. 12 f.
- Name 22
- (Selbst-) Offenbarung 8. 10 f.
- persische Gestalt 21 f.
- präexistente (Gestalt u. ä.) 6. 8 ff. 10. 11 ff.
- Schöpferin d. Welt 12
- Terminologie (hell., stoisch. Philos.) 10. 12. 13
- Tochter Gottes 12
- Verborgtheit 8 ff. 10
- — i. Endzeit u. Vorzeit 9 f.
- Verkörperung in d. Propheten, Gesandten 17 ff. 22. 24 f.
- Werkmeister 12
- Wohnung 6 f. 9. 10
- Weisheitsliteratur 20. 64
- = Schrift, jüdische 6
- = Spekulation 6 ff. 13. 14 f.; vgl. Logos=
- — = art 14 ff.
- — = babyl. (= persische) 21
- — = jüdische 6 f. 24
- — = Herkunft 19 ff.
- — = Ursprung 14 ff.
- Weissagung des Endes u. a. 158. 164. 168; vgl. Endzeit
- erfüllte, eschat. 75
- auf Jesus 168. 173
- = Beweis 182
- Weltende 145. 156. 158. (164 f.). (168). 170
- am 8. Tage 154
- = Gericht s. Gericht
- Widersprüche s. Faust-Buch
- Wiederkunft s. Parusie
- = sehen n. d. Tode 151
- Willensfreiheit, Problem der 159
- Wir-Quelle 30 ff. 33<sup>2</sup>
- Wundererzählungen, = ge-
- schichten 37 ff. 70. 83. 121. 131; vgl. Apg., Heilungs-, Stilform
- „Wunder“, Frage nach den ~ Jesu 152
- des Franziskus 107. 109
- = liter. (hellen.) 71. (82 f.)
- im NT. 71
- rationalistische Beschreibung 42
- d. Schöpfung 155
- = taten (Jesu), dramatisch ausgeführt 181 ff. 183 ff. 186
- Technik 37. 41
- Topik 37. 39. 40 f. 45. 130. 185
- Wurm Azazel (Hölle) 169
- u. Feuer (Hölle) 157
- Xenophon, Darstellungsart 54
- Memorabilien 51. 52. 54. 55. 56 f. 57. 67. 125
- Zaddit (der Chasidim) 113 f. 120 f.
- kultische Persönlichkeit, bei Lebzeiten 121
- Zadditismus 120
- Zahlenmotiv („von 10 nur 1“) 183
- Zauberspruch, hypostasierter 23
- Zebuleon (Engel) 158
- Zeichen des Endes 143. 144. 145. 150. (154). 173
- des Menschensohnes 151
- „Zeit“angaben 85. 90. 91. 98. 99; s. a. Situationsangaben
- Zephanja-Apof. s. Apof.
- „Zeuge“ des Jüngsten Tages (Henoch) 147
- Zeugnisrede 201 f.; s. a. Predigt, Streitrede
- Zoroastrismus 25
- Zunge, „immerneue“ 155
- „Zusammenhang“ d. Überlieferung 84 ff. 87. 89. 90
- Zweiquellenhypoth. 88





0 819 56131 7

DATE DUE	
JUN 2 1999	
APR 14 1999	
JUN 7 2006	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

**GTU Library**  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.



